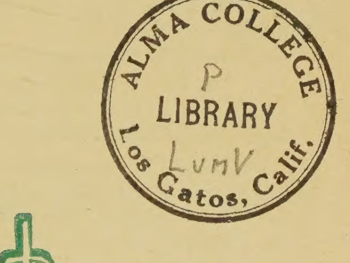
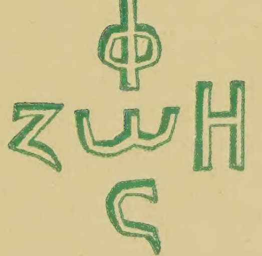
LVMIERE ET VIE

Grandes Lignes de la Morale du Nouveau Testament

1956





BIMESTRIEL 21 MAI 1955

no. 20
1955:3

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS
AU COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN
DE SAINT - ALBAN - LEYSSE (SAVOIE)
SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier 1955 avec le n° 19 — Dans certains cas, pour rendre service à nos lecteurs, nous admettons des départs d'abonnement à partir d'un numéro quelconque.

— On peut se procurer les années 1953 (n° 7 à 12) et 1954 (n° 13 à 19).

— L'année 1952 (n° 1 à 6) est épuisée.

	Abonnement ordinaire	Abonnement de soutien	le N°
Pour la France	1.000 frs	1.500 frs	250 frs
Pour l'Etranger	1.300 frs	2.000 frs	250 frs
Pour la Suisse .... (C.C.P. Colomban Frund, Fribourg II a 1975)	15 frs s.	20 frs s.	3 frs s.
Pour la Belgique et le Luxembourg .... (exclusivité à notre dépositaire : La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles, C.C.P. 129152.	200 frs b.	250 frs b.	45 frs b.
Pour les U.S.A. et le Canada .. (Représentant : Periodica, Inc. 5112 av. Papineau, Montréal 34, Canada).	$ 4.50	$ 6.00	$ 1.00

— Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.

— Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence ou toutes indications utiles sur ce versement.

Le numéro spécial (n° 11) est en vente au prix de 400 frs (à l'étranger, selon le cours du change).

Toute la correspondance est à adresser, sans mention personnelle, à :

REDACTION — ADMINISTRATION
« LUMIERE ET VIE »
SAINT-ALBAN-LEYSSE (SAVOIE)
C. C. P. Lyon 3038-78

S O M M A I R E

NUMERO XXI MAI 1955

LIVRES

De la Morale du Nouveau Testament

La morale traditionnelle en chrétienté est faite d'une liaison intime de la révélation et de la réflexion philosophique. Si les traités des vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité, sont restés exclus de cet influx, il faut bien reconnaître que les autres traités en ont été imprégnés. Comme elle fut élaborée au cours du Moyen-Age, ce fut à la pensée grecque et avant tout à celle d'Aristote, que cette morale fut redevable. De savants travaux, tels ceux du R.P. Gauthier sur la Magnanimité, ont montré d'ailleurs le dépassement opéré par les catégories chrétiennes sur les notions antiques.

Mais il n'entre point dans notre sujet d'aborder ce délicat problème de l'union en une seule de sources aussi distinctes. Le problème n'est donc pas : comment concilier en un corps de doctrine des éléments aussi divers. Qu'il faille un jour le faire, c'est dans la nature des choses. Mais auparavant il faut étudier, systématiquement, les éléments entrés en composition.

Le présent cahier est donc consacré en entier à ce que le Nouveau Testament a apporté d'inspirations nouvelles, à ce qu'il a proposé comme motivations aux actes de l'homme. Que cela soit une morale, il n'y a pas de doute. Un ensemble régulateur de l'agir humain mérite toujours

ce nom. D'ailleurs personne ne s'y est trompé et le protestantisme libéral, en particulier, a voulu reconnaître là l'apport essentiel de ce Nouveau Testament.

Décrire cette morale est donc notre enjeu. Mais avant même que de la décrire, il nous faut la situer. Rigoureusement d'ailleurs ce travail eut dû venir après la considération des divers thèmes; seule la nécessité de la présentation a obligé ce renversement.

***

Une première remarque s'impose dès l'abord : nous n'avons point affaire à une morale philosophique. J'entends par là une morale qui n'a explicitement aucun rapport à un ordre de vie supérieur à la nature; la morale n'est alors qu'un ensemble de règles qui gouvernent au mieux le bien passager de l'être humain. Elle est du type de celles réalisées par la pensée grecque, lorsque celle-ci, « désacralisée », en est venue à une considération de l'humanité pure, quel que soit d'ailleurs le mode employé : déduction ou induction à partir des faits sociologiques. Il ne pourra donc s'agir ni de la détermination exacte du rapport des vertus pour arriver à la « vie vertueuse », ni de la fixation humaine d'un impératif gouvernant cet ensemble.

Que cette morale ne revête point cette forme philosophique, cela ne nous peut étonner. Il suffit d'ouvrir la Bible, et sans même pénétrer en sa doctrine, de faire attention à son mode d'être. Cette Bible en effet n'est l'œuvre ni de philosophes ni de savants. Le monde juif antique n'a en effet eu aucun attrait pour la spéculation. Peuple tardivement venu dans le concert des peuples, il a conservé jusqu'à sa disparition (en l'an 70 de notre ère) une mentalité concrète, fortement portée vers l'image et le récit. Lors même que sous l'influence de la culture grecque, les juifs héllénisés emploient la terminologie technique des Ethiques, ils n'entrent point pour eux-mêmes dans le jeu de la

pensée rationnelle. Le plus qu'ils fassent est de montrer comment l'enseignement moral de l'Ecriture est en tous points d'accord avec l'enseignement philosophique. Ils sont avant tout des Juifs fidèles et la morale chez eux ne dépend point de principes rationnels, mais repose avant tout et surtout sur l'autorité divine.

***

Cela amène notre deuxième remarque : la morale biblique, celle du Nouveau Testament en particulier, prend tout entière son impératif dans le précepte divin. Elle est morale prescriptive.

Est-il besoin de rappeler l'Ancien Testament? Là, tout part de l'Alliance conclue avec Israël. De cette Alliance découlent toutes les obligations contractées par Israël, tous ses devoirs, mais aussi tous ses droits. Le précepte général donné par le Deutéronome (6, 17) *ne fera que résumer : « Vous observerez les commandements de Yahwé votre Dieu, ses ordonnances et les lois qu'il vous a prescrites ». L'esprit légaliste d'Israël devait s'attacher aux moindres de ces prescriptions.*

Dans le Nouveau Testament, le commandement paraît toujours à la première place. Le Seigneur rappelle tout ce qui a été enseigné avant sa venue. Il le fait souvent. Mais en même temps sa propre autorité s'affirme, se dégage de plus en plus nettement. Prenons comme exemple le Discours sur la Montagne. Jésus commence par rappeler l'autorité souveraine de la Loi : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi et les Prophètes; je ne suis pas venu pour abolir mais pour accomplir. Je vous le dis en vérité ; jusqu'à ce que le Ciel et la terre passent, pas un iota, pas un trait de lettre, de la Loi ne passera que tout soit accompli (Math., 5, 17-18). *Ces mots ne constituent-ils pas la reprise, par le menu, des obligations imposées par la Loi.*

Or voici que se dégageant d'un coup, Jésus énonce un nouveau principe : « Je vous le déclare : si votre justice n'est pas supérieure à celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux (ib. 20). *Et voici qu'il donne avec autorité les préceptes qui doivent commander l'action de ses disciples. Il reprend d'ailleurs les dispositions du décalogue : « Tu ne tueras point, tu ne commettras pas d'adultère ; tu ne parjureras pas, etc...», mais chaque fois à l'intérieur de cette formule : « Vous l'avez entendu, il a été dit... mais moi je vous dis ».*

Châque fois la Loi ancienne est l'objet d'un merveilleux approfondissement, d'un enrichissement insoupçonné. Chaque fois c'est avec l'autorité absolue d'un maître de doctrine qu'il parle; il ne discute pas, il impose. Il n'est point le philosophe qui « accouche » un esprit par ses questions insidieuses. Il affirme et son autorité est si nette, si évidente que nous en trouvons l'écho à travers l'ensemble des synoptiques. Bien plus il résumera un jour son attitude en ces mots : « Je suis la voie, la vérité et la vie ».

Il se propose donc comme législateur. Il se propose aussi comme juge. Le jugement rejoint la loi posée, le juge rejoint le législateur. Au cours de son ministère, il déclare : « Le Fils de l'homme va venir dans la gloire de son Père et alors il rendra à chacun suivant ses œuvres ». Dans les derniers discours par lui prononcés, il se désigne sous le nom de Fils de l'Homme et déclare : « Lorsque le Fils de l'Homme viendra dans sa gloire et avec lui tous les anges, il s'assièra sur son trône de gloire. Devant lui seront rassemblées toutes les nations et il séparera les uns d'avec les autres, comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs...» (*Math.*, 25, 31-32).

De trait philosophique, pas la moindre trace. Un homme, vivant parmi les hommes, mais qui se révèle petit à petit, comme Fils de Dieu, il parle, il enseigne, il prescrit ce qui doit être observé par les siens pour entrer dans son

Royaume; il annonce qu'il viendra juger et dit les normes de son jugement.

⁂

Et le plus curieux — troisième remarque — est que ce qu'il demande est simplement de l'imiter. Il est en cela encore dans la ligne de l'Ancien Testament. Dans celui-ci, les commandements moraux étaient présentés comme le reflet du caractère de Dieu lui-même. (C'est d'ailleurs le sens que l'on donne à l'expression : « un Dieu moral »). Le vouloir, l'ordonnance de Dieu sont manifestations de sa propre nature. Ainsi Amos réclamait à grands cris la justice. Mais il ne se faisait point pour autant une haute idée de cette vertu. Il essayait encore moins de justifier cette demande par des arguments soit rationnels soit sociaux. Il n'invoquait pas la commune fraternité de nature ou le bien commun ou la prospérité de l'Etat. Il réclamait la justice uniquement parce que Yahweh était juste et était lui-même la Justice. Michée à son tour résumait tout en cette phrase :

> *« On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bien*
> *« et ce que Yahwé requiert de toi*
> *« (rien) si ce n'est de pratiquer la justice*
> *« d'aimer la bonté*
> *« et de marcher humblement avec ton Dieu »* (6, 8).

« Marcher avec ton Dieu » peut servir d'enseigne à ce que demanderont tous les prophètes, à ce que demandera à leur suite le Seigneur, à ce que requéront ses disciples.

Le Seigneur lui-même, avec cette parfaite indifférence dans les dires, qu'il affiche pour ce qui concerne le Père et ce qui le concerne lui-même, résumera encore plus brièvement en un seul mot : « Suis-moi ». Cette parole il la prononce à diverses reprises. C'est tout d'abord à ses disciples (Math., 6, 24, 26; *Mc.,* 8, 34-9, 1; *Lc.,* IX, 23-27).

Après leur avoir annoncé sa mort, il continue : « Si quelqu'un veut marcher sur mes traces, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive. Celui qui voudra sauver sa vie la perdra; mais celui qui perdra sa vie à cause de moi, la retrouvera ». C'est ensuite au jeune homme riche qu'il déclare : « Si tu veux être parfait, va, vends ce qui est à toi, et donnes-le aux pauvres; tu auras un trésor dans les cieux; et viens, suis-moi ». (*Math.*, 19, 21; *Mc.*, 10, 21; *Lc.*, 18, 22). *Marcher à sa suite dit toute la perfection.*

Mais il est un domaine où il va encore, davantage si possible, demander l'imitation : c'est dans ce qui est l'essentiel du christianisme : la charité.

De cette charité il donnera l'exemple lui-même en acceptant de mourir sur la Croix pour le salut de tous. Il l'annonce lui-même : « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup » (*Math.*, 20, 28; *Mc.*, 10, 45). *Lors de l'institution de l'Eucharistie il précisera encore ce caractère. Il tendra à ses disciples son corps « donné pour vous »* (*Lc.*, 22, 19), *son sang « versé pour beaucoup en rémission des péchés »* (*Math.*, 26, 28).

Dans le cours de son ministère, le Seigneur avait précisé lui-même comment notre charité, à nous, devait s'aligner sur l'exemple donné par le Père des Cieux :

« Vous l'avez entendu, il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Mais moi je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin que vous soyez les fils de votre Père céleste, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous? Les publicains eux-mêmes n'en font-ils pas autant? Et si vous ne saluez que vos frères que faites-vous d'extraordinaire?

Les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant? Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Nous avons fait remarquer ailleurs comment cela s'appliquait directement à l'Agapè, à l'Amour divin. D'autant que le texte parallèle de Luc porte : « *Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux* ». *Qu'il soit permis ici de souligner la portée générale de ce précepte. Matthieu déborde en le rapportant le cadre dans lequel vient cette demande. Il l'étend à toute l'étendue de la perfection humaine. C'est celle-ci qui doit se rapporter à l'exemple divin. Et cet exemple divin nous devient infiniment plus proche, infiniment plus vivant dans la personne même du Christ.*

Les Apôtres d'ailleurs ne se sont point trompés lorsqu'à leur tour, eux-mêmes, ils nous provoquent à l'imitation. Saint-Paul, dans l'Epître aux Ephésiens réunit en une seule phrase le Père et le Christ, double objet de cette imitation, et sur ce point même de l'Agapè : « *Soyez les imitateurs de Dieu comme des enfants bien aimés, et appliquez-vous à l'Agapè, à l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est livré pour nous en offrande et sacrifice* » (5, 1-2). *Quelques lignes plus haut il écrivait :* « *Pardonnez-vous réciproquement comme Dieu nous a pardonné dans le Christ* » (4, 32).

Etendant cette règle d'imitation à l'humilité il écrit aux Philippiens : « *Ayez en vous* (*ou entre vous*) *les sentiments qui étaient dans le Christ Jésus* » (11, 5)... *Il ira même jusqu'à oser dire :* « *Devenez mes imitateurs à la façon dont je le suis moi-même du Christ* » (I *Cor.* 11, 1), *nous donnant en cette courte formule la source vraie de sa vie personnelle. Et cette formule ne sera pas accidentelle chez lui. Elle reviendra à diverses reprises, tel que I Thessaloniciens* (1, 6) *:* « *Vous avez été nos imitateurs et ceux du Seigneur* » ; *de même I Cor.*, 4, 6 ; *Ph.* 3, 27.

Cette imitation, nous dirions « *en cascade* », *du Père au*

Fils, du Fils à ses Apôtres, semble caractéristique du Nouveau Testament.

Il en est de même dans Saint Jean. Au cours de la première Epitre il revient à plusieurs reprises sur ce thème : « Tous ceux qui ont cette espérance se purifient comme lui-même est pur... Celui qui pratique la justice est juste comme lui est juste... Il a donné sa vie pour nous; nous aussi nous devons donner notre vie pour nos frères » (3). *Nous aimons, parce qu'Il nous a aimés le premier »* (4, 19).

Il nous en faut rester là. C'est par imitation que l'on acquiert peu à peu les mœurs divines, qu'elles s'impriment en quelque sorte en nous. C'est par l'imitation que nous devenons membres du Royaume, par elles que nous allons à cette rencontre finale où Dieu « sera tout en tous ».

C'est en fonction de ces données qu'a été organisé ce cahier. Certes il devrait recouvrir, de soi, toutes les obligations morales imposées par le Nouveau Testament. Mais il est bien évident qu'un cahier n'y eut pas suffit. Il fallait nécessairement se limiter aux idées maîtresses, aux grandes lignes. Mais lesquelles choisir ?

*Deux idées, mieux deux réalités, nous sont apparues comme gouvernant tout l'ensemble : L'homme est pécheur, l'homme est sauvé. Le passage de l'adhésion à la foi, de la réception du baptême a opéré cette conversion. Depuis la prédication du Baptiste jusqu'aux derniers écrits johanniques, ce sens de l'« avant » et de l'« après » domine le Nouveau Testament. Le « jadis » et le « maintenant » sont une des constantes pauliniennes. Il y a un phénomène de rupture à la base de cette morale « Souvenez-vous donc qu'*autrefois *en votre qualité de païens charnels, d'incirconcis... Souvenez-vous qu'en ce temps là vous étiez séparés du Christ, dépourvus de tout droit de cité en Israël, étrangers aux alliances d'où dérive la promesse sans espérance et sans Dieu dans le monde. Mais,* à présent, *grâce*

au Christ Jésus, vous qui étiez jadis loin, vous avez été rapprochés par le sang du Christ » (*Eph.*, 2, 11-13). *Cette rupture atteint jusqu'aux racines de l'être; celui qui en est l'objet devient « nouvelle création ». Il a acccès à la connaissance de Dieu, il a accès au salut.*

C'est cette coupure de base qu'ont voulu montrer les deux premiers articles. L'un, de M. Schmitt, a tâche de montrer les racines dans l'Ancien Testament de cette doctrine qui va venir à pleine page dans Saint Paul : l'homme est pécheur. Dans l'autre M. Giblet a dressé le tableau de l'homme sauvé, de sa qualification morale, des obligations qui pèsent sur lui.

Puis vient l'article du R. P. Boismard : quelle est la place de la Loi dans cette économie de l'Esprit ? C'est là un point essentiel et sur lequel achopperont de nombreuses générations chrétiennes.

Suivent deux articles, l'un du R. P. Trémel, l'autre du R. P. Spicq. Le premier étudie cette sorte de résumé de la prédication du Christ que sont les Béatitudes : sont-elles ou non un code de morale, et de quel type est cette morale ? L'autre présente la synthèse de ce qui est l'essentiel dans le message chrétien : l'Agapè.

Certes bien d'autres thèmes auraient pu être étudiés. Nous songeons en particulier à la liberté du Chrétien, à la dialectique « Charité-Liberté » développée par Saint Paul dans la Ire Epître aux Corinthiens. Celle-ci nous eut introduit dans un chapître, non abordé ici, celui d'une casuistique supérieure à toutes les casuistiques courantes. Nous songeons à l'emploi de listes de vertus, par Saint Paul encore; mais ce problème eut fait rejaillir celui des rapports de la morale néo-testamentaire avec la morale naturelle. De toute façon il fallait se borner.

Les grands chapîtres étaient traités : du renversement

profond accompli par le baptême jusqu'à la perfection de l'imitation de l'Agapè divine. L'essentiel était dit. Puisse-t-il nous aider à comprendre vitalement davantage ce qu'a apporté de nouveauté morale en ce monde celui qui est « la Voie, la Vérité et la Vie ».

A. Grail.

LA RÉVÉLATION DE L'HOMME PÉCHEUR DANS LE PIÉTISME JUIF ET LE NOUVEAU TESTAMENT

A la différence des sagesses humaines, la Bible ne propose ni un idéal ni, à plus forte raison, une voie de « perfection » individuelle ou collective [1]. Expression de la sagesse divine, elle convie l'homme à vivre, pour le faire s'épanouir, le salut dans le Christ.

Impossible, en effet, de dissocier le plan moral de l'ordre existentiel. Pour les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'Homme est à la fois le centre et le faîte de la Création. A ce titre, il marque le principal enjeu du conflit qui, depuis la chute, oppose sur le plan cosmique Dieu et Satan, l'empire des « Ténèbres » au règne de la « Lumière ». A quelque maître qu'il appartienne, sa condition spirituelle commande, dès lors, son action religieuse et morale. Uni au Seigneur et mû par son Esprit, le fidèle ne peut agir qu'en « fils de Dieu », selon la « vérité » et la « vie ». Assujetti au « Mauvais » et livré à ses forces, le pécheur, au contraire, ne peut produire que des œuvres de « mensonge » et de « mort » [2].

Aussi bien le salut, que la tradition scripturaire présente comme la communauté de vie et de condition restaurée entre le Père et l'humanité, est-il dans sa réalisation le résultat d'une étroite coopération entre Dieu et l'homme.

Dieu, assurément, en est l'auteur : il en forme le propos, il l'instaure dans le Christ et, par l'Evangile, il le met à la portée du genre humain. Mais, pour secondaire qu'elle soit, la part de l'homme à l'œuvre du Père n'en apparaît pas moins fondamentale en un sens et décisive. Car elle est essentiellement à deux temps, l'un de maturation religieuse et l'autre d'achèvement salvifique. L'humanité prend d'abord conscience de sa condition pécheresse, de son besoin de rédemption et de son impuissance congénitale à se libérer elle-même de l'emprise des Ténèbres. Elle s'élève ainsi à un niveau supérieur et plus spirituel déjà de la vie religieuse, qui rend possible son retour à Dieu ou sa « conversion ». Puis, purifiée par la foi et sanctifiée par l'acceptation du don salvifique, elle persévère dans la soumission à l'Esprit, gage de sainteté et de « gloire ». A la suite du Christ, elle communie de son côté à la condition divine, valant par là au Seigneur d'être effectivement « tout en tous ».

Rappeler ces rudiments de la pensée biblique n'est pas sans doute inopportun. Il s'ensuit que le concept scripturaire de vie morale est à la fois plus profond et plus complexe que ses parallèles ultérieurs. D'une part, il affecte dans une égale mesure les attitudes humaines qui préludent à la foi et les activités chrétiennes qui en découlent. Par ailleurs — et c'en est à vrai dire le trait majeur — il a l'eschatologie biblique pour contexte et pour fondement. Dans l'esprit des milieux apostoliques comme du Judaïsme au reste, la vie morale du « peuple » et du fidèle est entièrement ordonnée au Règne suprême du Père. Elle se signale, du fait, par un ensemble de dimensions propres, que la théologie moderne ne semble point avoir toujours appréciées à leur juste valeur et dont voici, au titre d'indication, les aspects les plus saillants. Et d'abord, théocentrique par nature, elle a pour objet, par-delà la « glorification de Dieu » au sens récent et démonétisé du terme, l'actualisation même de la souveraineté

et de la sainteté divines parmi les hommes. D'une portée dès lors cosmique, elle tend à réaliser un nouvel ordre spirituel, par où la transcendance du Père est comme rendue présente dans l'humanité. Bien plus, divine dans son principe, elle est l'œuvre même de l'Esprit, force créatrice de Dieu. D'un caractère éminemment religieux enfin, elle donne à l'homme le sens de sa véritable condition native et lui montre que sa seule noblesse est d'être l'objet privilégié de la puissance et de la miséricorde du Père. En un mot : la morale scripturaire porte sur la réponse plénière du pécheur à l'appel salvifique de Dieu : elle a pour « idéal » le Règne effectif du Père et pour première exigence, avec la « conversion » ou la « repentance », la conscience du péché immanent à l'homme [3].

Pareille exigence, souvent méconnue, est trop fondamentale, certes, pour ne pas retenir l'attention du moraliste soucieux de reconsidérer sa doctrine à la lumière de l'enseignement biblique. Ces notations en traitent. D'une allure à la fois historique et théologique, elles esquissent, d'après les dernières conclusions de la critique, le rôle décisif tenu par la révélation de l'universelle condition pécheresse dans la montée de l'humanité vers le salut.

I. — LA SPIRITUALITÉ DU PÉCHÉ DANS LE JUDAISME PIÉTISTE.

L'ancienne Alliance prépare l'Alliance nouvelle ; la théocratie d'Israël annonce l'Eglise eschatologique.

Brillamment confirmé par l'exégèse récente, ce principe, aux applications multiples, se vérifie à n'en point douter d'abord dans le domaine de l'expérience et des idées religieuses. De l'Exil à Jésus, le « peuple » vit la phase décisive de sa maturation spirituelle. Sous l'influence des derniers milieux prophétiques, sous l'action plus directe des écoles de scribes et de docteurs désormais dominantes, son *credo* se développe et se précise, sa religion

s'épure et s'avive. Le Judaïsme naît. Très tôt, il offre des aspects variés, suivant les couches sociales de la communauté postexilienne. En marge de la théocratie officielle aux formes apparemment décadentes, une élite, aux ramifications diverses, se forme et s'impose. Sortie du « peuple de la campagne »[4] et des centres de la Dispersion galiléenne, dirigée par des groupes de prêtres et de lévites réformistes, elle est nourrie des meilleures traditions anciennes, s'affirme l' « Israël véritable » et vaudra, de fait, au Judaïsme palestinien de s'épanouir bientôt dans l'apothéose chrétienne. Pour l'instant, ses membres, quels que soient les cercles plus ou moins différenciés auxquels ils appartiennent, se nomment d'une manière générique les « pieux » (*hasidim*)[5], les « *justes* » (*sedaqim*)[6] et les « pauvres » (*anavim*)[7] de Yahweh. Or, dans leur pensée, ces titres expriment mieux que la prétention d'être la part choisie du « peuple », désavouant l'Assemblée officielle. Ils traduisent avant tout une piété et une foi également originales. Le Judaïsme présente la justice individuelle et le règne messianique comme les articles majeurs de son *credo*. Fort de la réflexion prophétique et de l'expérience collective, le mouvement piétiste, au contraire, professe d'abord l'Homme pécheur, puis reconsidère les dogmes traditionnels à la lumière de ce thème en un sens nouveau. Puisque le « juste » même est comme abandonné au Péché, sa justice n'est au mieux qu'un don à implorer de Dieu. Du coup, le salut eschatologique prend la valeur d'une purification radicale et universelle. La venue du Messie sera l'épiphanie de la miséricorde et de la force justificatrices de Yahweh. La religion, enfin, se trouve entièrement placée sous le signe de la fidélité *in spe et contra spem*, qui porte le « pauvre » à témoigner en faveur de son Dieu afin que Dieu intervienne en faveur de son « pauvre ».

Telle apparaît, dans sa forme originaire et d'ailleurs longtemps dominante, la révélation juive touchant la condition humaine, pécheresse sous l'empire de Satan. Confor-

mément au genre de l'Ecriture — nous l'avons marqué — elle accuse les traits d'une spiritualité du péché, intensément vécue. Que furent, dès lors, son expression et sa portée ? Et d'abord, que furent, au juste, son objet et son origine ?

a) *L'éveil.*

Le thème théologique de l'Homme pécheur est antérieur, dans ses éléments essentiels, à l'éclosion du Piétisme juif. Amorcé dès le dixième siècle avant notre ère dans le récit « yahviste » de la Chute [8], développé dans la suite par Amos et Osée, par Isaïe et Jérémie, précisé au lendemain de l'Exil par la naissante pensée sacerdotale, il marque pour ainsi dire la synthèse de deux courants doctrinaux, complémentaires sous bien des rapports encore que différemment anciens : le dualisme judaïque et, en premier lieu, le pessimisme prophétique.

C'est d'Osée et d'Isaïe, en effet, que datent, en Israël, les débuts de la réflexion religieuse et de la prédication orale sur le Péché. En réaction contre les points de vue antérieurs et à vrai dire primitifs, d'après lesquels le péché, violation épisodique d'une loi ou d'un tabou, n'affecterait que le domaine périphérique de l'action humaine [9], la tradition prophétique affirme que toute faute morale et religieuse, rituelle voire politique prend, au contraire, sa racine au plus profond de l'homme et qu'elle est en fait le symptôme d'une disposition mauvaise, viciant la personnalité humaine. « Incrédulité » et « rébellion » suivant Isaïe [10], « désaffection » et « ingratitude » selon Osée [11], le principe de tout péché est, par définition, le refus de l'homme à Dieu, la négation orgueilleuse de la sainteté et de la souveraineté essentielles à Yahweh. Il est par là-même, dans la pleine acception dynamique du terme, le Péché proprement dit. Véritable puissance maléfique, il porte l'individu à l'endurcissement [12] et le « peuple » à l'infidélité raidie [13] ;

il commande l'histoire et domine l'humanité. Point de différence entre Israël et les nations. La tradition ancienne insistait sur la séparation du « peuple de Yahweh » d'avec les « autres familles de la terre » : la prédication prophétique oppose le Dieu saint à Israël communiant avec les Nations à la même condition pécheresse[14].

Le Judaïsme allait mettre la dernière touche à ce tableau de la faillite humaine. Dualiste de tendance, il ne tarderait guère à postuler la chute de l'Ange pour expliquer la déchéance de l'Homme et pour préciser ainsi le récit de la Genèse[15]. A Dieu, auteur de la Création et du salut, s'oppose à présent le Démon, principe des puissances mauvaises ; au Règne de Yahweh, fondé sur le bon vouloir divin et sur le libre *amen* humain, fait momentanément échec l'empire de Satan établi sur la force démoniaque, instauré et affermi par la désobéissance de l'homme. Qu'est, dès lors, le Péché immanent à l'individu et à l'humanité ? Vu dans le contexte dualiste, il apparaît comme une réalité cosmique, instrument de domination pour Satan, pour l'homme au contraire marque de servitude. Le Judaïsme, certes, souligne vigoureusement le caractère à la fois transitoire et onéreux de cet asservissement. Il ne pose guère, cependant, le problème théologique de sa raison d'être et de son rôle dans l'histoire du salut [16].

Le Piétisme, du moins, semble déjà le sentir confusément. Héritier des grandes traditions bibliques, il les amalgame et surtout il les vit, les assumant du plan de la réflexion doctrinale dans le domaine de l'expérience religieuse. Avec le sens de l'humaine condition pécheresse il donne ainsi au « juste » un motif et un type, un thème et un style de piété nouveaux. Il ne rappelle pas seulement à l'homme que la perversité spirituelle est le péché véritable et que l'assujétissement au Démon en est la rançon nécessaire ; il lui montre qu'entre la résignation du

pécheur désabusé et la suffisance illusoire du faux juste il y a place pour une attitude religieuse plus conforme aux réalités humaines et aux dispositions divines. C'est l'espérance du « pauvre » en une intervention céleste, qui serait à la fois une délivrance et une sanction. Puisque le péché est l'aspect individuel de la domination du « Mauvais » et que, par ailleurs, le règne du Démon est transitoire par principe, pareille attente n'offre, en effet, rien de chimérique ni même d'imprécis. La victoire de Yahweh sur le Péché marquera le début et la raison de son triomphe sur Satan : elle sera de ce fait mieux qu'une purification intérieure, elle sera en réalité le premier acte d'une création nouvelle. Clamer à Dieu l'entière détresse humaine, implorer la venue de sa charité et de sa puissance salvifiques : tel apparaît donc l'objet désormais caractéristique de la prière du « juste ». D'avoir proposé ces divers principes religieux et doctrinaux à l'élite d'Israël et, par-delà le « peuple », à toute la Chrétienté naissante fut à n'en pas douter la grande originalité du Piétisme et à vrai dire son trait de génie.

b) *L'expression.*

Il n'est point possible de dire ce que furent les diverses manifestations de cette piété nouvelle. Les affirmations littéraires furent, assurément, nombreuses et variées. Au témoignage des textes judaïques anciens, elles semblent bien avoir fleuri, avec une intensité il est vrai inégale, durant plus de quatre siècles de méditation et de vie spirituelles. En raison de leur caractère en un sens particulariste toutefois, et malgré leur haute tenue religieuse, elles n'ont guère tardé à subir dans une large mesure le sort des œuvres plus ou moins dissidentes. Quelques fragments seuls en sont reproduits au livre canonique des *Psaumes* et aux écrits apocryphes de l'Ancien Testament. Suprême défaveur, ces vestiges sont dans l'ensemble d'une chronologie trop imprécise voire trop incertaine pour autoriser

un aperçu historique sur la prière du miséreux et du pécheur dans le Judaïsme palestinien. Au mieux attestent-ils la permanence de certains thèmes doctrinaux, qui s'avèrent ainsi marquants de la spiritualité piétiste et qui seront, du reste, développés par les premiers milieux chrétiens. En voici, à titre de *confirmatur*, les morceaux les plus représentatifs.

Le *Psaume* 51 de la Bible massorétique est à coup sûr le principal vestige littéraire du Piétisme ancien. D'une large inspiration prophétique, d'une rare élévation religieuse[17], il s'affirme le type même de la prière du « pauvre », un sommet de la révélation paléotestamentaire. Trois thèmes théologiques, en effet, le dominent.

Et d'abord, le « juste » a la conscience douloureuse de « son » péché, qu'il précise inné et intime. Il souligne par là que le principe de son indignité devant Dieu n'est point quelque faute occasionnelle, si grave d'ailleurs soit-elle, mais l'inclination congénitale au mal, la perversité native qui altère sa personnalité dès l'origine.

> « Ma faute, moi, je la connais,
> et mon péché est devant moi sans cesse ;
> contre toi, contre toi seul j'ai péché,
> et ce qui est mal à tes yeux je l'ai fait...
> Car dans l'iniquité je fus engendré,
> et dans le péché ma mère m'a conçu (vv. 5-7).

De l'expérience dramatique du mal jaillit, cependant, l'appel pathétique au Rédempteur. Enraciné au plus profond de l'esprit et du cœur, le péché ne peut être définitivement extirpé ni par le pardon, inopérant, ni par la purification, insuffisante. La rénovation même de l'homme dès lors s'impose. Elle seule délivre le miséreux de la puissance qui l'asservit à Satan ; elle seule instaure en lui l'inamissible force de vie spirituelle, qui le portera désormais à la « droiture » et, suprême valeur religieuse, à la « géné-

rosité ». Le Psaume le précise avec des accents d'une émouvante grandeur. Il s'ouvre sur l'invocation de l'infinie miséricorde de Yahweh :

> « Aie pitié de moi, ô Dieu, en ta grande bonté,
> efface ma faute en ta large compassion » (v. 3).

Mieux, il culmine dans l'appel à la puissance créatrice divine :

> « En moi, ô Dieu, crée[18] un cœur pur,
> au fond de moi renouvelle un esprit inébranlable ;
> de devant ta face ne me rejette point,
> du fond de moi ne retire point ton esprit de sainteté ;
> rends-moi la joie de ton aalut,
> soutiens-moi par un esprit de généreuse volonté » (vv. 12-14).

Encore Yahweh met-il une condition majeure à la venue de sa force et de sa bonté salvifiques : le repentir ou la contrition du pécheur. Le *Deutéro-Isaïe* le proclamait déjà en des oracles où le Judaïsme palestinien reconnaîtra comme la charte de la « pauvreté » spirituelle :

> « Celui sur qui je jette les yeux, c'est le miséreux au cœur contrit, qui tremble à ma parole » (66, 2 b; *cf.*, 57, 15).

A la manière du prophète et sous son influence sans doute, le « juste » le souligne de son côté, avec une originalité, toutefois, qui dépasse singulièrement les données de la tradition antérieure. Dans sa pensée, la contrition, souffrance du pécheur dans son cœur et dans son esprit, implique le sentiment aigu de la culpabilité personnelle et le regret amer de la rectitude perdue. Elle a, de ce fait, une portée expiatoire, une valeur par certains côtés cultuelle. Le document l'affirme en des termes où il semble difficile de ne pas voir l'amorce d'un thème qui sera cher à nombre de milieux piétistes ultérieurs :

> « Tu ne prends pas plaisir au sacrifice ;
> Si j'offre un holocauste, tu ne l'agrées point.
> Le sacrifice selon Dieu est un cœur brisé ;
> un cœur contrit et brisé, ô Dieu, tu ne le dédaignes point »
> (v. 18-19)[19].

Tel apparaît le fin mot de cette prière où la spiritualité du péché vécue par l'élite de la Communauté postexilienne s'exprime avec une rare plénitude. Sans exemple dans la littérature juive, biblique et apocryphe, le *Psaume* 51 tient à n'en pas douter une place de premier plan dans l'histoire des idées doctrinales en Israël et dans le Christianisme primitif. Par son ancienneté il montre que, dans ses représentants les meilleurs du moins, le courant piétiste fut de très bonne heure en possession des formes et des thèmes religieux par où il s'est caractérisé. Bien plus, par la richesse de ses données il contribuera pour une grande part à la préparation de l'Evangile.

Certes, plus de deux siècles le séparent des morceaux juifs parallèles. Non pas que l'idéal du « pauvre », conscient de sa détresse et confiant dans le secours divin, se soit momentanément estompé dans l'âme du « peuple ». Avivé par la fleur du sacerdoce « provincial », fortifié par la méditation des Ecritures prophétiques, il s'est maintenu tantôt vivace et tantôt latent, laissant des traces multiples dans les derniers livres de l'Ancien Testament [20]. Une double crise, la politique antireligieuse des Séleucides et l'attitude « antiyahviste » des Asmonéens, allait néanmoins lui fournir l'occasion de s'épanouir à nouveau avec son intensité première. Les *Testaments des douze Patriarches*, le *Livre des Jubilés* et les écrits de la communauté du *Khirbet Qumrân* contiennent les principaux de ses ultimes vestiges actuellement connus.

Une donnée maîtresse se dégage, en effet, de ces textes qui, malgré de réelles variations de contenu et de ton, trahissent cependant une parenté foncière. L'antique piété du « juste » contrit et suppliant apparaît commune à de larges milieux palestiniens, qu'il s'agisse de confréries réformistes nettement dissidentes ou, au contraire, de cercles religieux plus ou moins fermés. Fait plus notable encore : elle affecte avec plus de vigueur que naguère le

plan de la réflexion doctrinale aussi bien que le domaine de l'expérience spirituelle. Servie par un sens aigu des réalités religieuses, elle s'affirme d'abord par un *credo* dont les articles centraux portent, d'une part, sur l'universalité du péché consécutive à la Chute[21] et, par ailleurs, sur la nécessité du repentir, gage infaillible de la miséricorde divine. Composés vers la fin du deuxième et le début du premier siècle avant Jésus-Christ, les *Jubilés* et les *Testaments* témoignent avec un relief particulier de pareille foi religieuse : l'inhérence du péché à l'individu[22], la corruption intrinsèque de l'humanité[23], la valeur salutaire enfin de la pénitence, unique condition du pardon justificateur[24], tous ces thèmes proprement piétistes y sont développés avec une insistance rarement égalée dans les autres écrits du Judaïsme ancien.

Mais la connaissance du péché n'est que le prélude à l'attente du Sauveur. Le psalmiste — on l'a vu — le soulignait par sa prière. Le « pauvre », à présent, le proclame et, déjà, le justifie. Sans doute certains milieux trop exclusivement portés aux œuvres de l'expiation tendent-ils à voir dans le pardon divin une forme apparemment suffisante du salut[25]. Il n'en est point de même, toutefois, des communautés décidément messianistes. Dominés par l'idée des « derniers temps » imminents, nourris en outre de la plus pure tradition prophétique, les cercles d'une inspiration eschatologique ne précisent pas seulement que le salut est à vrai dire la manifestation toute-puissante et miséricordieuse de Yahveh. Bien qu'ils ne posent pas encore le problème touchant le rôle du péché dans l'histoire salvifique, ils n'en indiquent pas moins déjà que la chute de l'homme marque au regard de Dieu la cause en un sens providentiel de la théophanie messianique. Les manuscrits judaïques récemment trouvés dans la falaise de *Qumrân* en fournissent la preuve d'une remarquable netteté. Trois textes puisés aux *Hymnes du Maître de justice* (1*QH*) valent d'être cités pour leur précision à ce sujet.

« Quant à moi, je sais que la justice n'appartient pas à l'homme,
et que la perfection de la voie n'est point aux fils de l'homme.
C'est au Dieu Très-Haut qu'appartient toute œuvre juste.
Mais la voie de l'homme n'est pas affermie,
si ce n'est pas l'esprit que Dieu a créé pour lui,
afin de rendre parfaite la voie des fils de l'homme,
afin de faire connaître à toutes ses créatures la force de sa puissance
et la grandeur de sa bonté à l'égard des enfants de sa grâce »
(1*QH*, *IV*, 26-30)[26].

. . . .

« C'est en me rappelant la force de ta main et la multitude de tes [bontés,
que je me suis relevé et redressé
et que mon esprit a persévéré à sa place devant l'épreuve.
Je me suis appuyé sur ta grâce et sur la multitude de tes bontés,
car tu pardonneras l'iniquité
et tu purifieras l'homme par ta justice » (1 *QH*, IV, 31-33)[27].

. . . .

Ce n'est pas pour l'homme que tu as agi ainsi mais pour ta gloire,
car tu as créé le juste et le pécheur... » (1*QH*, IV, 34).

« Les hommes de péché m'attaquent avec ta permission, pour que tu te manifestes glorieux par la condamnation des impies et pour que tu révèles ta puissance en ma faveur devant les enfants des hommes. (1 QH, I, 4-6).

Ces fragments, aux parallèles nombreux dans les autres textes qumraniens, offrent un intérêt théologique considérable. Assurément, ils ne contiennent rien qui ne soit au moins amorcé déjà dans les diverses formes de la tradition antérieure, en particulier dans les Psaumes[28] et les Prophètes. A dire vrai, ils n'accusent d'originalité autre que de valoriser, d'élargir et de préciser des données plus ou moins anciennes. Mais — et c'est leur incontestable apport — ils témoignent, par là-même, de perspectives doctrinales et religieuses qui bientôt se vérifieront dans le Christianisme naissant.

c) *La portée.*

Mouvement théocratique et idéal spirituel, le Piétisme

judaïque est, de fait et dans la pleine acception de la formule, le « pont » entre les deux Testaments[29].

Il annonce, d'abord, l'avènement du message évangélique, et sous un triple rapport.

1) Au point de vue moral, il professe que, abandonnés à eux-mêmes, le « pauvre » et à plus forte raison l'« impie » ne peuvent réaliser la « justice » et que la conscience du péché est proprement le principe de la conversion. Il prépare ainsi du même coup, la thèse paulinienne de la justification impossible par la Loi (cf. *Act.*, 13, 38 ; *Rom.*, 3, 28...) et le thème de la « repentance » (*metanoia*), fondement de la prédication du Baptiste (cf. *Mc.*, 1, 4-5 par.) et de l'Evangile du Christ (cf. *Mc.*, 1, 15 par.).

2) Aussi, contrairement au postulat ancien, le salut est-il avant tout individuel et religieux ; en des termes plus précis, il a pour objet premier la purification du pécheur et sa rénovation intérieure. La foi apostolique au Saint-Esprit, force de vie spirituelle (cf. *Act.*, 2, 1-21 ; 10, 44-46), et l'institution chrétienne du baptême « en vue de la rémission des péchés » (cf. *Act.*, 2, 38...) seront l'achèvement de semblable espérance.

3) Sur le plan théologique, l'idée même de Dieu est précisée. La tradition biblique présente la sainteté et la seigneurie de Yahveh comme les aspects dominants de sa transcendance : sans mettre en question cette croyance fondamentale, le Piétisme souligne la bonté et la puissance salvifiques comme les attributs saillants de la condition divine. Ainsi apparaissent annoncés à la fois le thème lucanien de la miséricorde messianique (cf. *Lc.*, 1, 50, 68-79... ; 15, 1 ss...) et la notion johannique de « Dieu-Charité » (cf. *I Jo.*, 4, 8, 16 ; *Jo.*, 1, 14...).

Une dernière donnée complète cette esquisse. Les deux

premiers chapitres de l'*Evangile* selon Luc soulignent que le mouvement johannite et, à sa suite, le Christianisme initial ont eu pour milieu humain et religieux une élite de « justes » (cf. 1, 6 ; 2, 25, 36-37) et de « spirituels » (cf. 1, 69-79 ; 2, 25-32, 38), « hommes du bon plaisir divin » (cf. 2, 14) qui, à la manière de Syméon, attendaient, de leur côté, la « Consolation d'Israël » (cf. 2, 25). La critique littéraire et historique des récits en précise le caractère piétiste et en confirme ainsi le témoignage. A l'instar du Précurseur et de ses disciples, Jésus et les premiers groupes judéo-chrétiens viennent, eux aussi, des milieux « pieux » et « justes ». Le Piétisme n'a pas seulement préparé l'Evangile : il fut en quelque sorte le berceau de l'Eglise.

II. LA RÉVÉLATION ACHEVÉE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT.

Le Christianisme n'authentique pas l'idéal du pécheur contrit et confiant : il le commande et le sublime. Deux personnages prennent une part différemment décisive à cette consommation. Le Christ Jésus prêche la conscience du péché comme la valeur fondamentale du salut eschatologique. Paul l'Apôtre appuie le message évangélique par la première explication doctrinale du Péché.

a) *L'Eglise du Christ ou la Communauté des « pauvres »*.

En dépit de son innocence personnelle, Jésus n'a point renié l'idéal piétiste qu'il tenait de son milieu humain. Au témoignage de Matthieu et de Luc, en particulier, il s'est proclamé le type du « pauvre » (cf. *Mtth.*, 11, 28-30...) et, à ce titre, le Messie des pécheurs (cf. *Lc.*, 4, 16-21...).

Aussi bien quelle fut, au juste, sa pensée sur la condition morale et religieuse de l'homme livré à lui-même ? Les diverses traditions relatives à son enseignement four-

nissent des indications à première vue contradictoires sur ce point. Dans le quatrième évangile, le péché, interprété à la lumière du dualisme johannique, est l'appartenance intime de l'individu à la Création devenue hostile à Dieu par la Chute (cf. *Jo.*, 3, 1-8...). Il inhère, du fait, à l'humanité entière (cf. 1, 4-16...) et n'est « vaincu », avec le « monde », que par la venue du « Verbe », irruption de la Lumière dans les Ténèbres (cf. 1, 12-17 ; 16, 33...). Les Synoptiques, au contraire, rendent un son apparemment moins uni. Le Christ, en effet, n'aurait-il pas distingué le « pauvre » du « juste », l'innocent du pécheur repentant ?

Le texte, (*Lc.*, 15, 7) semble au premier abord le montrer : n'oppose-t-il pas le « pécheur qui se convertit » et le « juste qui n'a pas besoin de repentir » ? Certes. Mais, de grâce, qu'on ne le vide pas de sa pointe historique par quelque exégèse trop abstraite. Dirigée contre les Pharisiens qui reprochent à Jésus son commerce avec les pécheurs (cf. vv. 1-2), la parole sur la « joie » du ciel au sujet du « pauvre » n'a de portée autre que de signifier aux « Séparés » — et avec une ironie combien acerbe ! — que, devant Dieu, le moindre des pécheurs contrits pèse plus lourd que l'ensemble des « Purs ». Pour le Christ, l'humanité n'est pas seulement pécheresse par condition. Par sa large inconscience du péché elle se partage en deux camps : d'un côté, la multitude des pécheurs qui s'aveuglent sur leur détresse par une justice fallacieuse et, d'autre part, l'élite des « pauvres » qui puisent la force de la conversion dans l'expérience douloureuse du péché[30].

A l'élite donc le salut! Les publicains et les « pécheurs » ont répondu par la repentance à l'appel de Dieu : à eux, dès lors, la participation au Règne du Père (cf. *Mtth.*, 21, 28-32...). Conformément à la prophétie du Deutéro-Isaïe[31], l'Eglise des derniers temps est l'Assemblée des « miséreux au cœur brisé, qui tremblent à la parole divine ». Jésus le proclame dans les Béatitudes (cf. 5, 3-12 par.) et dans le

Discours communautaire (cf. 18, 1 ss.). Il l'explique à l'adresse de ses ennemis dans les paraboles (cf. *Lc.*, 15, 1-32)[32]. Suprême témoignage enfin, il l'atteste par son ministère, et d'abord par sa croix purificatrice (cf. *Mc.*, 8, 31 par.) ainsi que par son action désormais « spirituelle » (cf. *Act.*, 2, 33 et 38-39...).

b) *Le rôle du Péché dans l'histoire du salut, d'après saint Paul.*

La révélation de l'Homme pécheur est, à présent, plénière. Pour la rendre achevée il reste, néanmoins, à poser, au niveau même de l'Evangile, le problème doctrinal de la raison d'être du mal, entrevu dès le Piétisme palestinien. Ce sera l'œuvre de l'Apôtre. Théologien du salut envisagé dans sa réalisation historique, Paul proposera très tôt un enseignement inspiré des meilleures données paléotestamentaires, judaïques et chrétiennes. A défaut d'un exposé d'ensemble de sa synthèse, l'*Epître aux Romains* en reproduit toutefois les divers thèmes dominants.

1) Principe fondamental : avant la venue du Christ et sans la foi à l'Evangile, le règne du Péché est absolu et universel. L'Apôtre l'établit dès le début de l'épître (*cf.* 1, 18 — 3, 20) dans un tableau d'une sombre grandeur, qui porte à la fois sur Israël, le peuple de la Promesse, et sur les Nations. Déchéance, en effet, des Gentils (cf. 1, 18-32), auxquels la méconnaissance du Dieu transcendant et spirituel a valu, au titre de châtiment, la frénésie en quelque sorte de la perversion, et sous le rapport de la pensée comme de l'action morales :

« Ayant connu Dieu, ils ne l'ont glorifié comme Dieu ni par louanges ni par actions de grâces... Aussi Dieu les a-t-il livrés à l'impureté selon les convoitises de leur cœur » (vv. 21 et 24).

Mais déchéance aussi des Juifs (cf. 2, 1 — 3, 20) ; car, malgré la Loi et en un sens même à cause d'elle, Israël n'est pas meilleur que les Nations :

« Par ton endurcissement et par l'impénitence de ton cœur tu amasses contre toi un trésor de colère, au jour de la colère où se révèlera le jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres » (2, 5-6).

Ce diptyque d'un pessimisme sans pareil dans toute la littérature ancienne, s'achève sur une condamnation universelle sans appel. Le psalmiste soulignait jadis :

« Il n'en est pas un qui fasse le bien, non, pas un seul » (*Ps.*, 14, 3).

Paul reproduit son témoignage (cf. 3, 12) et conclut avec une netteté péremptoire :

« Tous ont péché et tous sont privés de la gloire de Dieu » (3, 23).

2) Or, à présent, le principe de l'universelle condition pécheresse n'est plus seulement une donnée de l'expérience humaine. Il est, d'abord, le corollaire d'une précision théologique largement paulinienne : l'idée de «péché originel». Assurément, cette notion n'est pas de tous points nouvelle. Le Piétisme judaïque en particulier l'a déjà pour ainsi parler, sentie. En affirmant que le péché est immanent à l'homme et dès la naissance, il entrevoyait à sa manière vague et confuse un lien réel entre la faute d'Adam et la condition spirituelle de l'individu abandonné à lui-même.

L'Apôtre cependant — et c'est sa grande originalité doctrinale — explique ce lien et le précise, en appliquant au Péché le thème par certains côtés judaïque des « deux Adams » (cf. 5, 12-21 ; à rapprocher *I Cor.*, 15, 45-49). Type du Christ céleste, « tête de l'Eglise », le premier Homme est le « chef » de l'humanité terrestre, solidaire de lui. Sa faute, dès lors, n'est pas que personnelle ; elle est essentiellement collective et en un sens « générique ».

« Par un seul homme le Péché est entré dans le monde et par le Péché la Mort, et ainsi la Mort a passé en tous les hommes, *du fait que tous ont péché* » (5, 12)[33].

Cette affirmation lapidaire, dont la saveur palestinienne

trahit le caractère à nombre d'égards traditionnel, est à n'en pas douter le fondement de la théologie ultérieure du péché originel.

3) Pourquoi donc la Chute ; à quelle fin l'irruption du Péché dans l'individu et l'humanité ? Saint Paul pose le problème par ce qui en est à ses yeux l'aspect fondamental, à savoir le rôle historique de la Loi. Encore, à la différence de ses exposés sur la *Thorah*, son enseignement à ce point de vue lui apparaît d'emblée acquis. Il tient en un thème éminemment traditionnel. L'expérience du Péché est salutaire : par la « multiplication » des fautes (cf. *Gal.*, 3, 19 ; *Rom.*, 5, 20), elle vaut à l'homme de mesurer toute la vanité de sa « gloire » propre et de s'incliner docilement devant la majesté salvifique du Père. Elle prélude ainsi à la manifestation de la sagesse, de la miséricorde et de la puissance divines, dont l'épiphanie est le but même de l'histoire religieuse. Pareille doctrine, qui affleure partout dans l'épître (*cf.* 3, 4 : *Ps.*, 51, 6 ; *cf.* 9-11), rappelle de près les données saillantes des meilleurs courants spirituels judaïques et paléotestamentaires. Elle souligne, par là, la continuité qui marque dans son développement la révélation judéo-chrétienne de l'Homme pécheur.

J. Schmitt.

NOTES

1. Le thème de la « perfection » (en hébreu, *thummah* ; en grec, *téleiotès*) est d'un emploi trop sporadique dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament pour apparaître caractéristique de la «morale» scripturaire. Attesté par trois fois seulement, et dans des contextes du reste différents, par les traditions relatives à l'enseignement de Jésus (cf. *Mtth.*, 5, 48 ; 19, 21 ; Jo., 17, 23), il n'est mentionné, par ailleurs, que d'une manière occasionnelle dans les épîtres, catholiques (cf. *Jac.*, 1, 1 ; 3, 2 ; *I Jo.*, 2, 5 ; 4, 12, 17, 18) et pauliniennes (cf. *I Cor.*, 2, 6 ; 13, 10 ; 14, 20 ; *Rom.*, 12, 2 ; *Phil.*, 3, 12, 15 ; *Col.*, 1, 28 ; 3, 14 ; 4, 12 ; *Eph.*, 4, 13).

Au demeurant — et ce trait est décisif à notre point de vue — il offre dans tous les textes une coloration essentiellement sotériologique. Sans doute l'idée de « perfection » chrétienne est-elle couramment l'objet de deux acceptions plus ou moins divergentes : dans les écrits d'un caractère paulinien et johannique, qui sont les plus importants en la matière, la *téléiotès* est présentée sous l'aspect spirituel, comme la « gloire » du Père et du Fils communiquée à l'homme moyennant la foi et les sacrements (cf. *I. Cor.*, 2, 6... ; cf *Jo.*, 17, 23; *Ijo*, 2, 5...) ; dans les passages à saveur judaïque, au contraire, elle se trouve envisagée sous l'angle plutôt religieux, comme la « justice achevée » du disciple ou du fidèle (cf. *Mtth.*, 5, 48...; *Jac.*, 1, 4...; à comparer *Deut.*, 18, 19; *Eccli.*, 44, 17; *Sap.*, 9, 6...). Il reste néanmoins que, dans les deux interprétations, elle n'affecte secondairement le plan de l'action morale que parce qu'elle est d'abord une réalité salvifique en un sens substantielle, — la condition divine à laquelle l'homme est élevé grâce à l'œuvre du Christ et en vue de sa communauté de vie ainsi que de comportement avec le Père. En raison même de leurs nuances particulières, les textes fondamentaux, *Mtth.*, 5, 48; *I Cor.*, 2, 6, et *Jo.*, 7, 23, sont des plus nets à ce sujet.

Voir sur la question H. Cremer-J. Koegel, *Biblisch-theologisches Woerterbuch des Neutestamentlicher Griechisch*, 1923 (*ad vocem*).

2. C'est à dessein que nous donnons à la phrase cette saveur « déterministe ». Certes, la Bible — et le Judaïsme avec elle — affirme hautement le principe de la libre option humaine pour le bien ou pour le mal. Mais elle n'en souligne pas moins, avec une vigueur et une outrance qui touchent parfois au paradoxe, que le comportement « éthique » de l'individu est directement dominé par sa condition religieuse. De là, un « déterminisme moral » qui n'offre pas qu'une portée littéraire et dont les principales attestations se rencontrent, pour ce qui regarde le Judaïsme palestinien, dans l' « Instruction des deux esprits » dans la *Règle de la Communauté du Kirbet Qumrân* (1 QS, 3, 13-4, 26) et du côté néotestamentaire, dans les

textes, *Mtth.*, 7, 17-18; 12, 33-35; *Lc.*, 6, 43-45; *I Jo.*, 3, 6, 9; 5, 18; *III Jo.*, 11 (à rapprocher *Rom.*, 8, 29-30).

3. Suggérés naguère par M.-J. LAGRANGE dans son ouvrage *La morale de l'Evangile* (Paris, 1931) ces « marques » de la morale biblique ont récemment été mises en valeur par R. SCHNACKENBURG dans la synthèse, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes* (Munich, 1954).

4. D'un sens d'abord humain, l'expression *'am ha-' ares* = « le peuple de la terre » ne prendra que peu à peu une signifiaction spirituelle. Sur l'histoire du mot dans la littérature juive, *cf.* R. MEYER, *Der Am ha-ares*, dans *Judaïca*, t. III, 1947, pp. 169-199.

5. Cf. *Ps.*, 16, 10 ; 18, 26 ; 30, 5... ; *Prov.*, 2, 8 ; *II Par.*, 6, 41.

6. Cf. *Is.*, 57, 1; *Ps.*, 5, 13...; *Prov.*, 9, 9...

7. Cf. *Ag.*, 3, 11... ; *Ps.*, 10, 2, 9; 114, 6...; *Prov.*, 15, 15... voir A. GELIN, *Les Pauvres de Yahvé* Paris, 1954.

8. Cf. *Gen.*, 3, 1-24.

9. Voir à ce sujet les articles *amartanô* et *parabainô* dans G. KITTEL G. FRIEDRIEH, *Theologische Woerterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, t. I, 1933, pp. 267 ss.; t. V, 1953, pp. 733 ss. Pour une plus ample information on consultera A. GEORGE, *Fautes contre Yahweh dans les livres de Samuel*, dans *Revue biblique*, t. LIII, 1946, pp. 161-184.

10. Cf. *Is.*, 1, 2, 4; 2, 6 ss.; 5, 12, 21-24...

11. Cf. *Os.*, 2, 10-13, 15; 4, 1; 5, 4...

12. Cf. *Is.*, 6, 9-10; 28, 7-22; 29, 9-10...; *Jer.*, 2, 24-25; 6, 7; 13, 23..

13. Cf. *Am.*, 4, 6 ss.; *Os.*, 12, 4-13 ss.; *Is.*, 9, 7 ss.; *Jer.*, 7, 24 ss.; *Ez.*, 20, 1 ss...

14. Cf. *Is.*, 5, 25-30 ; 9, 7-10, 4 ; 30, 14-17... *Jer.*, 19, 11...

15. L'étude du dualisme scripturaire et en particulier judaïque est à refaire à la lumière des divers textes palestiniens récemment découverts. Les travaux de L. DENNEFELD (*Le Judaïsme biblique*, Paris, 1925, pp. 80-113) et de M.-J. LAGRANGE (*Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931,pp. 388-409) restent néanmoins valables dans leurs conclusions essentielles.

16. Deux facteurs semblent bien expliquer cette absence de perspective doctrinale : la tendance à présenter le dualisme comme un fait cosmique à coloration par certains côtés ontologique et, surtout, l'imprécision même des idées messianiques.

17. Pour une introduction plus poussée à ce document unique dans la Bible, on lira E. Podechard, *Le Psautier. Traduction littérale et explication historique.* Lyon 1949, t. I, pp. 229-239; t. II, pp. 206-211, et J. Cales, *Le Livre des Psaumes*, Paris, 1936, t. I, pp. 508-519.

18. En hébreu *bara'*, comme dans le récit, *Gen.*, I, 1-2, 4, de la création initiale (*cf.* v. 1).

19. A rapprocher *Is.*, 66 ,2-3; *Ag.*, 2, 14... — On comparera à cette supplication les *Psaumes* 22, 31, 32, 34, 38, 73, 78, 114.

20. Sauf dans les écrits témoins de la foi et de la vie du Judaïsme hellénistique, qui propose une notion plus spéculative du péché. Voir sur ce point W. Knuth, *Der Begriff der Suende bei Philon von Alexandria* (Thèse de Jéna), Wurzbourg, 1934.

21. Le Judaïsme ne propose pas encore la notion théologique de « péché originel ». Dans l'ensemble, il l'entrevoit seulement.

Cette imprécision, d'ailleurs, tient uniquement — nous le montrerons — à la méconnaissance de la solidarité de tous les hommes en Adam. Contrairement au point de vue naguère défendu par J.-B. Frey (*L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives du temps de Jésus-Christ*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. IV, 1911, pp. 505-547) et accepté par M.-J. Lagrange (*Saint Paul. Epître aux Romains*, Paris, 1931, pp. 113-118), le courant piétiste au moins a vu dans le péché la perte de la complaisance ou de l'amitié divine et non pas les seules conséquences morales et physiques de la Chute.

22. Voir L. Couard, *Die religiosen und Sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Gutersloh, 1907, pp. 1121-128.

23. Cf. *Jubilés*, 5, 19; 10, 18; 21, 21...; *Apocalypse de Moïse*, 19; *Assomption de Moïse*, 5, 3-4; *Apocalypse de Baruch*, 1, 48, 29; *Hénoch*, 81, 5; *Psaumes de Salomon*, 5, 13; 17, 19-20...

24. Cf. *Testament de Ruben*, 4; *Testament de Gad*, 6; *Testament de Juda*, 23... *Jubilés*, 1, 15, 23; 5, 171-18; 15, 32; 41, 23-24; *Apocalypse de Baruch*, 11 13 10; 75, 5; 78, 7...; *Hénoch*, 27, 3; *Psaumes de Salomon*, 3, 8; 6, 2; 7, 8; 8, 28-29; 9, 6-7, 9...

25. Tels, par exemple les milieux qui furent à l'origine des *Testaments* et des *Jubilés*. Voir L. Couard, *op. cit.*, pp. 124-127, et R. Eppel, *Le Piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches*, Paris, 1930.

26. A rapprocher 1*QH*, 3, 3-5; 1 *QS* (Règle de la Communauté), 11, 6-7. *Cf.* G. Vermes, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai, 1953, pp. 125-197.

27. A rapprocher 1 *QH*, 1, 4; 1 *QS*, 10, 16-17; 11, 2-3, 11-14, 17.

28. Nous ignorons encore si le *Psaume* 51 a pu être identifié parmi les nombreux fragments trouvés dans les grottes à manuscrits de Qumrân. Il semble néanmoins avoir été connu de la communauté du Khirbet, comme le suggèrent diverses ressemblances littéraires d'une remarquable netteté entre les écrits qumraniens et la supplication du psalmiste.

29. Ainsi J. Bonsirven, *Genres littéraires dans la littérature juive postbiblique*, dans *Biblica*, t. XXXV, 1954, pp. 328-345 (voir en particulier les pages 344 et 345).

30. Cf. C.-H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1952, pp. 119-120, et J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zurich, 1947, p. 85.

31. La place de premier plan tenue par *Is.*, 40-66, parmi les sources scripturaires du message évangélique suggère que le Christ s'est inspiré aussi, et en particulier, des textes, 57, 5 et 66, 2.

32. Voir C.-H. Dodd, *op. cit.*, pp. 111 ss. et J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 82 ss.

33. *Cf.* outre les multiples exposés sur la théologie paulinienne, l'étude encore fondamntale de J. Freundorfer, *Erbsuende und Erbtod beim Apostel Paulus*, Munster, 1932.

CONDITION ET VOCATION DU CHRÉTIEN SELON LE NOUVEAU TESTAMENT : L'HOMME SAUVÉ

« Les temps sont accomplis et le Royaume de Dieu est là : convertissez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle » (*Mc.*, 1, 15). C'est en ces termes que l'évangile de saint Marc résume le message de Jésus. Il proclame un fait, un événement : l'avènement du Royaume de Dieu, objet des espérances d'Israël. Et aussitôt il invite tous les hommes à y entrer par la pénitence et la foi : l'événement divin appelle une correspondance humaine, le message est aussi un appel. Ainsi dès le début nous saisissons le double caractère de l'histoire du salut : Dieu agit avec puissance et offre ses dons ; mais l'homme doit correspondre, accueillir. Dès le début il faut exclure tout moralisme. La morale chrétienne sera toute entière conditionnée par l'événement prodigieux qui s'accomplit en Jésus-Christ. La morale chrétienne est la morale du Royaume de Dieu. C'est pourquoi il nous faut rappeler rapidement ce qu'il est.

Le Royaume de Dieu est là...

Dès ses origines, le peuple élu avait été orienté par Dieu vers des temps merveilleux où il serait comblé de puissance et de paix. Au cours des siècles, ces espérances prirent des formes plus nettes et elles reçurent leur sens le plus spirituel et le plus élevé dans la littérature apocalyptique, surtout chez Daniel. Humiliés et spoliés, à cause de leur fidélité au Seigneur, les pieux attendaient avec une ardente espérance le grand retournement qui ne pouvait manquer

de se produire. Dieu est le plus fort, Il a promis de venir combler les siens : l'impudence des impies, des puissants, de tous ceux-là qui limitent délibérément leur horizon aux choses de ce monde, touche à son comble. Dieu va venir comme un Juge puissant et terrible et il rejettera les impies; il établira alors, avec éclat, son Règne et ceux qui lui restèrent fidèles au milieu des épreuves recevront en abondance les biens célestes. Les rêves les plus beaux seront dépassés et Dieu sera proche des siens comme aux beaux jours d'Eden.

On comprend dès lors l'impression que dut faire le message de Jésus : le Royaume de Dieu est là. Les choses allaient donc changer, Dieu venait enfin, avec puissance, établir son règne et apporter le ciel sur la terre. La formule de Jésus laisse cependant place à une certaine hésitation. Veut-il indiquer que l'avènement du Royaume est désormais imminent, ou bien le considère-t-il comme déjà présent et agissant ? Est-il le dernier prophète avant-coureur ou est-il le Messie, fondateur du Royaume ? La réponse à cette question aura une réelle importance en ce qui concerne notamment la signification de son enseignement moral.

La première éventualité, proposée par le Dr A. Schweitzer, au début du siècle, a connu un franc succès dans certains milieux protestants. Jésus ne serait qu'un prophète qui, persuadé de la proximité du Jugement, aurait invité ses contemporains à la conversion. Son message porte sur un événement futur et les exhortations morales seraient elles-mêmes conditionnées par les jours à venir. Il faut se préparer, se mettre en ordre, vivre dans la confiance et l'espoir, renonçant aux choses d'ici-bas. Il ne s'agit donc que d'une morale de l'attente ou, pour employer le langage de l'école, d'une morale intérimaire (*Interimsethik*).

Mais cette théorie, dont la simplicité touchait au simplisme, était obligée de biffer bien des textes dont l'analyse littéraire a depuis démontré la valeur et l'authenticité. On

s'accorde de plus en plus, aujourd'hui, à reconnaître que les choses se présentent de façon plus complexe. Jésus avait conscience d'une mission messianique, nous avons eu l'occasion de l'exposer[1] ; c'est avec sa venue et son action en ce monde que commencent les derniers temps ; ceux qui s'attachent à lui participent dès maintenant aux biens du Royaume : « Le Royaume est parmi vous » (*Matth.*, 12,28). Certes, la réalisation du Royaume comprendra elle-même des étapes dont les anciens prophètes ne s'étaient guère souciés : après la phase d'inauguration, caractérisée par le ministère de Jésus et par le mystère de sa mort et de sa résurrection, un laps de temps précédera la Parousie glorieuse, la réunion de tous les élus dans la gloire du Père (*I Cor.*, 15, 20-28). Certes les disciples ignorent le jour et l'heure de ce dernier avènement et plusieurs ont pu se figurer qu'il se placerait au cours de leur propre vie. Mais c'était là une erreur secondaire quant à la durée exacte d'une époque : pour les disciples de Jésus en effet, les derniers temps ont commencé ; ils sont déjà, très réellement, entrés dans le Royaume ; leur vie est dès maintenant conditionnée par ce prodigieux événement. Et tout ce qu'ils ont reçu, tous ces biens dont ils ont dès maintenant une certaine expérience, les amènent à désirer, avec d'autant plus de confiance et d'espérance, la grande manifestation finale. Le christianisme n'est pas contraint de choisir entre la présence et l'espérance, entre la mystique et l'eschatologie. La morale chrétienne sera déterminée, et par la situation où le chrétien est dès maintenant engagé, et par le terme bienheureux de son attente. Il nous faut maintenant considérer les aspects divers de cet état auquel le chrétien accède en entrant dans le Royaume.

Le pardon de Dieu.

Le Christ apporte tout d'abord à l'homme pécheur le pardon du péché et la libération des puissances mauvaises

1. *Lumière et Vie*, n° 15, pp. 45-82.

qui pesaient sur lui. Certes, le christianisme révèle à l'homme la gravité du péché et il l'amène à prendre conscience de la misère de son état, mais c'est au moment où il lui offre le moyen inespéré et merveilleux d'y échapper.

L'avènement du Royaume de Dieu implique, au premier chef, nous l'avons vu, le fait d'un jugement et d'une condamnation des puissants et des impies. Jean-Baptiste restait sur ce point un excellent témoin de la tradition apocalyptique (*Matth.*, 3, 1 ss.). Lorsque Dieu viendra il renversera ceux qui dominaient par la violence et l'injustice : « Tout arbre qui ne produit pas de bon fruit sera coupé et jeté au feu. » (*Matth.*, 3, 10). C'est ainsi que les premiers chrétiens conçoivent leur Seigneur, le Christ Jésus, que Dieu a ressuscité d'entre les morts : « Il a été constitué juge des vivants et des morts » proclame s. Pierre (*Act.*, 10, 42 ; 2 *Tim.*, 4, 8). Jésus lui-même avait une conscience nette de cette prérogative, qui l'apparente cependant si clairement à Dieu (*Matth.*, 10, 32).

Souvent, il parle du Jugement final qui lui est confié : « Le Fils de l'Homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres » (*Matth.*, 16, 27 ; 7, 22 s. ; 25, 31-46 ; 26, 64). « Le Père ne juge personne : il a remis au Fils le soin de tout juger » (*Jo.*, 5, 22).

Mais si tout pouvoir lui est remis, sa mission ne se limite pas à cet aspect douloureux et nécessaire. Ce qui oriente tout le dessein divin dont Jésus est l'ouvrier, c'est la volonté de constituer une grande famille de fils réunis à jamais dans la gloire (*Hebr.*, 2, 10), c'est l'amour miséricordieux du Père qui veut sauver les pécheurs et les ramener à lui. Ces derniers temps connaîtront eux-mêmes plusieurs phases : dès le début Jésus est le Juge suprême et tout pouvoir lui est remis. Mais en même temps il commence par un dernier et immense effort pour sauver ce qui était perdu (*Luc* 15) : « Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin de médecin mais les malades. Allez apprendre ce que signifie : « Je veux la miséricorde et non

le sacrifice ». Je ne suis pas venu appeler les justes mais le pécheur » (*Matth.*, 9, 12-13). Et s. Jean de commenter : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde mais pour que le monde soit sauvé par lui » (*Jo.*, 3, 17).

Jésus se présente donc essentiellement comme *celui qui sauve*, celui qui vient chercher de par le monde ceux qui sont perdus, celui qui vient leur offrir une dernière et magnifique chance de salut, la possibilité, inespérée, de se libérer du péché et de ses conséquences pour rentrer, purifiés et sanctifiés, dans la communion du Père. Il suffira d'évoquer ici les paraboles du bon pasteur (*Luc* 15, 2 ss ; *Matth.*, 9,35 ; *Jo.*, 10, 1-18), du Pharisien et du publicain (*Luc* 18, 9-14), de l'enfant prodigue surtout (*Luc* 15, 11-32). Comme le dira s. Paul la rédemption est l'œuvre de Dieu « riche en miséricorde et poussé par l'immense amour dont il nous a aimé alors même que nous étions morts par suite de nos fautes » (*Eph.*, 2, 4-5 ; *Rom.*, 5, 6-11). C'est cette charité qui se manifeste en Jésus. Au point de départ, et au cœur, de toute l'œuvre du salut il y a cet amour, il y a la grâce du Père. La première condition proposée par Jésus sera d'y croire et de l'accueillir.

Car si le salut est un pur don de Dieu auquel nul n'a droit (*Luc* 17, 7-10 ; *Rom.*, 3, 23), l'homme doit y correspondre de son mieux. Dieu ne veut pas sauver le pécheur comme de l'extérieur et lui pardonner sans se préoccuper de ses réactions et de son attitude. Il attend de lui une coopération, si pauvre soit-elle, où il s'engagera tout entier. Il attend un mouvement de conversion et de foi : « Convertissez-vous et croyez à l'Evangile ». Se convertir (*metanoein*), c'est littéralement changer sa pensée et dès lors sa conduite, c'est essentiellement se détourner de la voie d'égoïsme et des servitudes du péché pour s'orienter vers Dieu et s'efforcer loyalement de vivre selon ses desseins. Les prophètes avaient souvent appelé le peuple d'Israël à la conversion et Jean-Baptiste avait repris leur message. Jésus, en utilisant les vieilles formules, leur donne une

portée et une vigueur nouvelles. La pénitence est désormais certaine d'être accueillie par l'amour prévenant de Dieu ; de plus elle se relie désormais à la foi en Jésus, Fils de Dieu envoyé au monde pour sauver les pécheurs. La pénitence n'est pas un simple sentiment humain, le regret ou le remords en présence du mal commis ; c'est d'abord une attitude religieuse : elle suppose la conscience des vraies dimensions du péché, et un acte de confiance sans réserve dans la puissance purifiante de l'amour du Père ; cette confiance porte pratiquement sur Jésus-Christ reconnu comme Messie. C'est pourquoi la conversion suppose l'humilité du cœur, cette attitude de pauvreté intérieure, dont Jésus a si souvent entretenu ses auditeurs : « En vérité, je vous le dis, si vous ne vous convertissez pas et si vous ne devenez pas comme des petits enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. Celui qui se fait petit comme cet enfant, c'est lui qui est le plus grand dans le Royaume des cieux » (*Matth.*, 18, 3-4 ; *Mc.*, 9, 33-47). Ces sentiments de pauvreté en présence du mystère de l'amour divin, cette confiance sans réserve en Jésus Fils de Dieu sauveur, cette humble bonne volonté de conformer sa vie désormais aux desseins de Dieu, sont à la base de l'attitude chrétienne. Présents dès l'initiation ils sont requis tout le long de l'itinéraire.

A ces dispositions humaines, Jésus répondra par un geste royal, le pardon des péchés (*aphesis tôn amartiôn*). C'est bien là le message que les apôtres ont lancé au monde, tel s. Pierre, le jour de Pentecôte : « Jésus est le Messie et le Père qui l'a suscité d'entre les morts lui a donné toute puissance : « Convertissez-vous et que chacun se fasse baptiser au nom du Christ Jésus pour la rémission des péchés : vous recevrez alors le don de l'Esprit-Saint... Sauvez-vous de cette génération perverse » (*Act.*, 2, 38.40). Les auditeurs qui, en fait, appartiennent à cette génération perverse et dès lors promise au châtiment final, peuvent échapper, être sauvés. La pénitence et la confiance, sans réserve, au Christ,

auxquelles répondra le baptême, amèneront la rémission des péchés et, positivement, le don de l'Esprit. Les apôtres ne sont d'ailleurs que l'écho de Jésus : dès le début de son ministère il a proclamé la rémission des péchés (*Mc.*, 2, 5).

Le péché, nous le savons déjà, créait une séparation de l'homme d'avec Dieu : désobéissance et injure faite à Dieu, il entrainait de graves conséquences. L'homme, privé de la communion de Dieu et, dès lors, de la vie divine, s'en allait vers la solitude et la mort. Par ailleurs, il se plaçait, consciemment ou inconsciemment, sous la tyrannie des forces diaboliques et dans la servitude des passions et convoitises (*Rom.*, 1, 18-32 ; *Gal.*, 5, 16-21 ; *Eph.*, 2, 1-3 ; I *Thess.*, 4, 4-5). Ceux qui mesuraient leur misère et voulaient revenir à Dieu, en étaient eux-mêmes incapables. Mais c'est ici que se manifeste la miséricorde de Dieu. L'Ancien Testament, déjà, l'avait montrée à l'œuvre : « Yahvé, miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et fidélité... qui pardonne l'iniquité, la révolte et le péché... » (*Ex.*, 34, 6-7, *Ps.*, 103). Le créateur est assez fort et assez aimant pour remettre vraiment les péchés ; il les « couvre », il les « lave », il les « oublie », il les « efface ». Toutes ces expressions évoquent un acte juridique qui réduit à néant le péché et ses conséquences. Et très normalement on parlera d'un état nouveau de communion, d'un don de l'Esprit, de « créer » un cœur pur (*Ps.*, 32, 5 ; 51 ; 65, 3 ; 78, 38 etc.) La rémission écarte l'obstacle et permet, positivement, la réconciliation. On pourrait dès lors la rapprocher de la justification, de l'acte par lequel un homme est proclamé juste par Dieu, le jour du Jugement.

Avec Jésus cette activité divine va se déployer. Tandis que les Pharisiens tenaient les pécheurs à distance, le Maître ira vers eux et leur offrira le pardon. Il remet le péché en même temps qu'il l'atteint dans ses conséquences, car les guérisons et les exorcismes sont les signes de ce qu'il agit avec puissance contre l'empire du mal. Après avoir dit au paralytique : « Tes péchés te sont remis », il pourra

ajouter : « Lève-toi, prends ton grabat et marche » (*Mc.*, 2, 5-9 ; *Matth.*, 9, 1-8 ; *Lc.*, 5, 17-26 ; *Jo.*, 5, 14). Il affirmera plus largement : « En vérité, je vous dis, tous les péchés seront remis aux fils des hommes, et tous les blasphèmes » ; seuls ceux qui auront blasphémé l'Esprit Saint en refusant de reconnaître le Messie se privent de tout espoir de salut (*Mc.*, 3, 28-29). Notons que dans l'évangile il s'agit toujours d'une activité de Jésus considéré comme souverain juge et agissant, en toute liberté, en vertu de son pouvoir absolu. Ajoutons que, en relation avec cette rémission des péchés, l'obligation de remettre les offenses s'impose au disciple (*Matth.*, 6, 12 ; 18, 21-35) : dès maintenant apparait l'appel à l'imitation et à la conformité : la miséricorde appelle la miséricorde.

Dans le christianisme primitif, la rémission des péchés sera liée, en fait, à la réception du baptême : c'est par là que le converti est vraiment purifié, lavé et uni au Christ mort pour nos péchés (*Act.*, 2, 38 ; *Rom.*, 6, 3ss.). Le fait de la mort « pour nos péchés » et de la résurrection de Jésus sont maintenant à l'avant-plan. C'est par là que Jésus est devenu le Seigneur et « cause de salut pour tous ceux qui s'attacheront à lui » (*Hebr.*, 5, 10). Ceux qui accueillent le message des apôtres, qui décident de se convertir et de mettre sans réserve leur foi en Jésus comme Seigneur, doivent se consacrer à Lui en recevant le baptême : celui-ci était un vieux rite de purification et de pénitence. Dans le Nouveau Testament, il devient un rite agissant et efficace qui unit le croyant à la mort et à la résurrection du Christ. Le Christ accueille la bonne volonté du converti, il l'unit et l'associe à sa propre attitude de la croix pour l'unir à la condition de ressuscité. Ainsi le chrétien meurt au péché pour, positivement, renaître à une vie nouvelle en Dieu. Le baptême joue donc un rôle déterminant dans l'histoire du chrétien et fonde donc, à sa manière, sa vie morale. (*Rom.*, 6, 3ss.)

Liberté du chrétien.

Mais il faut noter tout d'abord que le pardon du péché amène avec lui la suppression radicale de ses conséquences, la libération des forces qui pesaient sur l'homme pécheur. Les synoptiques décrivent souvent ce sentiment de paix et de joie qui constitue la première expérience de l'homme sauvé par l'adhésion au Christ Jésus. Tout le message est formulé en termes de « Béatitudes » et les apôtres ne cesseront pas de souhaiter « Grâce et Paix » à leurs frères. C'est que la rémission du péché amène une liberté dont l'homme livré au péché ne pouvait avoir l'idée. Il appartenait aux apôtres, et particulièrement à s. Paul de détailler les aspects divers de cette libération. Le péché, nous le savons, impliquait une servitude vis-à-vis des forces sataniques et conduisait, le plus souvent, à la sujétion aux idoles immondes (*Rom.*, 1, 18-32). L'œuvre du Christ constitue une victoire définitive sur Satan. A l'heure suprême Jésus dira : « C'est maintenant le jugement de ce monde ; c'est maintenant que le Prince de ce monde est jeté dehors » (*Jo.*, 12, 31). Et, aux apôtres revenant de mission : « Je voyais Satan tomber du ciel comme la foudre » (*Lc.*, 10, 18). Le règne du Christ coïncide avec la destruction de celui de Satan : quiconque adhère à Jésus échappe à l'esclavage de Satan (*Jo.*, 8, 30-44). Cette libération de la servitude du Malin, est aussi libération du péché et libération du remords qui « pesait » lourdement : le Christ « soulève » et prend sur lui le péché du monde (*Jo.*, 1, 29). Nous étions « esclaves du péché » (*Rom.*, 6, 7, 16. 19-20), « enchaînés sous la loi du péché » (*Rom.*, 7, 23), « le péché régnait sur nous » (5, 21 ; 6, 14). Le Christ nous apporte la liberté : « la vérité vous libèrera » (*Jo.*, 8, 31). « La loi de l'Esprit de vie t'a affranchi, dans le Christ Jésus, de la Loi du Péché et de la Mort » (*Rom.*, 8, 2) : ce texte relie au péché la Loi et la Mort qui sont ses auxiliaires. Car la mort était « la solde du péché » (*Rom.*, 6, 23 ; 5, 21 ; *I Cor.*, 15 55-56) et le chrétien sera libéré de la mort, et de cette

angoisse de la mort qui empoisonne la vie des hommes (*Hebr.*, 2, 15). Non pas certes, que le chrétien doive ignorer sans plus la mortalité, la souffrance ou la faiblesse humaines mais il n'est plus dominé par elles ; il est capable de supporter ces épreuves, et s'il connait le déchirement de la mort humaine c'est pour s'ouvrir à une vie plus intense, à la vie avec le Christ en Dieu. Pour lui, comme pour le Seigneur, la mort est douloureuse mais elle est un passage de ce monde au Père. Pour le païen, pour « ceux qui n'ont pas d'espérance » (I *Thess.*, 2, 11 ; *Eph.*, 2, 11) c'est la fin de ce temps qui seul valait la peine d'être vécu ; pour le chrétien c'est une épreuve suprême qui mène à la plus grande joie et à la Vie la plus vraie. Bien plus, cette épreuve peut prendre un sens, recevoir une admirable valeur, devenir un geste d'amour, en union avec l'amour du Christ de la croix. C'est que le chrétien se trouve aussi libéré de la force des convoitises et de la chair : non pas encore un coup qu'elles soient supprimées ; il reste ce qu'il était, un homme de chair et de sang engagé dans telle situation, mais il n'y est plus livré à lui-même ; il y est avec la force de Jésus-Christ (*Gal.*, 4, 21-5, 25). Ainsi donc le chrétien éprouvera un sentiment de libération : il retrouve la création avec le regard neuf d'Adam, à qui toutes choses étaient confiées : « Tout est à vous » (*I Cor.*, 3, 21). Il peut user de toutes choses avec une royale liberté, il n'est plus l'objet d'interdits ou de hantises. (*Phil.*, 4, 4-9; *I Cor.*, 10, 31).

Cependant cette liberté ne s'explique pas seulement par le fait qu'ils ont échappé à la tyrannie du Malin et de ses aides : elle implique positivement un état nouveau, dont l'Esprit du Seigneur est le principe. « C'est la loi de l'Esprit de Vie qui t'a affranchi dans le Christ Jésus ». (*Rom.*, 8, 2) ; et cette liberté retrouvée implique un service du Père, mais un service libre, dans l'admiration et l'amour. « Affranchis du péché, vous êtes devenus les serviteurs de Dieu, vous avez pour fruit la sanctification et pour terme l'éternelle vie » (*Rom.*, 6, 22; *I Cor.*, 7, 22).

La liberté retrouvée n'est pas une valeur ultime : on est libre pour aimer. Ainsi donc toutes les perspectives considérées nous ramènent toujours au même point : le pardon des péchés, la justification, la libération de la servitude du péché, tout cela qui suppose un acte souverain du Dieu de miséricorde, un geste créateur de Dieu rétablissant la communion avec lui. L'enfant prodigue ne reçoit pas seulement le pardon, il rentre dans la communion du Père qui l'attendait et qui l'aime assez pour refaire une vraie amitié. Le Royaume est une réalité positive et l'essentiel du salut est le don divin qui permet de devenir vraiment les enfants de Dieu. Mais il fallait rappeler d'abord ces aspects préliminaires et ces attitudes permanentes. Le chrétien sera toujours un pécheur à qui Dieu a pardonné et qui se sait libéré, par grâce, de la servitude du Malin.

Une vie avec le Christ-Jésus.

La forme la plus simple et la plus immédiate de cet état nouveau consiste dans l'attachement à Jésus. On a mis sa confiance en lui, on l'a reconnu comme Fils de Dieu Sauveur, on doit se lier à lui et marcher avec lui. Jésus demande à Pierre, à Jean, à Philippe, à André, au jeune homme riche, de le suivre, de vivre avec lui, de partager son sort et sa mission (*Matt.*, 4, 19 ; 8, 23 ; 19, 21 ; *Mc.*, 1, 18; 6, 1; *Jo.*, 1, 37, 38, 40). Cet appel ne s'adresse pas seulement aux futurs apôtres, car Jésus rassemble le peuple de Dieu, il est le berger qui connait les siens et marche à leur tête (*Jo.*, 10, 4; *Mc.*, 14, 28). Le croyant entre donc immédiatement dans le groupe de Jésus, il va partager sa vie et se conformer à lui. Il sera un disciple car Jésus est un Maître qui, envoyé par Dieu, enseigne les choses de Dieu. Celui qui a donné sa foi au message initial sera de plus en plus introduit dans l'intelligence de l'immense Mystère du salut. Mais le disciple n'est pas un simple élève, il doit se mettre au service du Maître. Adhérer au Royaume c'est adhérer au Christ comme Seigneur et se définir du même coup comme serviteur. Le titre de

« serviteur » avait déjà reçu une valeur religieuse dans l'Ancien Testament : on avait compris que la grandeur de l'homme est dans le service du Dieu créateur et souverain d'Israël : Israël, Moïse, David et le Messie lui-même reçoivent ce titre d'*ebed Yahvé* (*Deut.*, 32, 36 ; *Jos.*, 14, 17 ; *Ez.*, 37, 24 ; *Is.*, 40-55). Mais désormais ce service de Dieu coïncide avec celui de Jésus-Christ (*Jo.*, 12,26 ; 13,16 ; 15,20), et implique une condition semblable à la sienne : « Le disciple n'est pas au-dessus du maître, ni le serviteur au-dessus de son maître. Il suffit que le disciple soit comme le maître et le serviteur comme son seigneur » (*Matth.*, 10, 24-25). Saint Paul qui dès le chemin de Damas avait reconnu la Christ comme son Seigneur se considère toujours comme son serviteur (*Act.*, 22, 8-10; *Rom.*, 1, 1; *Phil.*, 1, 1; *Gal.*, 1, 1; 2 *Cor.*, 4, 5, etc.). Jésus ajoute d'ailleurs que ce service est aussi une amitié (*Jo.*, 15, 15). Etre disciple, c'est être avec le Christ et agir sous sa mouvance : « Si quelqu'un se met à mon service qu'il me suive, et là où je suis, mon serviteur sera » avec moi (*Jo.*, 12, 26; 13, 7-8). La vie du disciple sera donc intimement associée à celle de Maître. Etre chrétien c'est entrer dans la société du Christ Jésus, c'est partager sa condition. Jamais la morale chrétienne ne présentera un idéal solitaire ; on entre immédiatement dans une équipe, on s'engage dans un service, on partage une amitié. Et l'on est mené bien au-delà de ce que l'on avait prévu (*Jo.*, 21, 18-19). Ce sont ces horizons qu'il faut lentement découvrir.

Mon Père.

Si Jésus demande des siens un engagement sans réserve il ne se fait nullement le terme de son message. Il œuvre afin que le Père soit glorifié (*Jo.*, 12, 27) et que les hommes, comblés de ses dons, le découvrent comme leur Père. « La vie éternelle c'est qu'ils connaissent le seul vrai Dieu » (*Jo.*, 17, 3), qu'ils entrent dans la société du Père et de son Fils Jésus-Christ (*I Jo.*, 1, 3). Le cœur du message de Jésus, c'est la révélation du Père et le cœur de son

œuvre c'est la réalisation de la grande communion de fils du Père.

Depuis toujours, pourrait-on dire, les hommes avaient spontanément décerné le nom de père à l'être auquel ils reconnaissaient l'autorité suprême sur les choses. L'Ancien Testament qui avait appris à reconnaître le vrai Dieu au Sinaï et tout au long de son histoire, n'était pas resté en arrière. Yahvé est un Dieu personnel, saint, infiniment puissant et parfait, créateur de l'univers et maître du déroulement de l'histoire de son peuple et du monde. Le peuple élu, et plus largement les hommes, n'existent que par Lui, ils doivent vivre sans réserve en fonction de Lui. On voit s'accentuer l'admiration devant son immense amour et l'action de grâces. Israël se considère comme « le fils premier-né » du Seigneur du ciel et de la terre (*Ex.*, 4, 22). Les prophètes lui rappellent que Dieu l'a traité comme un fils (*Osée*, 11, 1ss; *Is.*, 45, 10; *Jer.*, 3, 19), et chaque membre de la communauté peut l'appeler de ce nom (*Ps.*, 22, 10-11; *Ps.*, 103, 13). L'expérience a montré que ce Dieu dont ils dépendent radicalement est un Dieu aimant et miséricordieux. Après l'exil, on aimera rêver aux temps eschatologiques où la paternité de Dieu apparaîtra dans toute sa force : « Il me dira : Tu es mon père, mon Dieu, mon rocher, mon sauveur. Et moi je ferai de lui le premier né, le plus élevé des rois de la terre » (*Ps.*, 89, 27-28). Cette phrase vise le Messie davidique dont une solide tradition fait le fils de Dieu, celui qui dépend entièrement de Lui et se consacre sans réserve à Lui (2 *Sam.*, 7, 14; *Ps.*, 2, 7). Mais le judaïsme devait étendre cette vue au peuple tout entier [2]. Ainsi donc le peuple d'Israël sait que Dieu est père et que les derniers temps apporteront une nouvelle révélation de cette paternité, en relation avec le Messie qui, à un titre particulier, en sera

2. H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N.-T. aus Talmud und Midrash*, t. III, p. 674.

le bénéficiaire. La réalité devait dépasser toutes les espérances.

Immédiatement Jésus place ce titre au premier plan : juqu'ici c'était une belle formule, mais une image parmi d'autres. Avec Jésus, Père est le nom propre de Dieu. Ce mot si simple, qui le premier paraît sur les lèvres de l'homme et exprime sa première expérience de l'amour, sera aussi celui en qui tout se résumera finalement, le mot suprême qui dira la suprême et infinie découverte. Cependant, ici aussi, il est cheminement qu'il nous faut parcourir.

Jésus reprend tout d'abord la langue de l'Ancien Testament et du Judaïsme. Le Père est le Créateur et Seigneur du ciel et de la terre (*Matth.*, 11, 26). Il est attentif au cours des choses et son amour paternel ne se dément jamais (*Matth.*, 5, 45-48; 6, 26; 10, 29; 18, 10-14). C'est, en un sens traditionnel aussi que Jésus parle parfois des disciples comme des enfants de ce Père qui est dans les cieux (*Matth*, 5, 9. 45). Le Royaume accomplit les promesses en montrant le surcroît de fidélité et d'amour qu'est l'œuvre du salut, il révèle plus que jamais Dieu comme le père. Mais cette révélation est liée à une situation inouïe : Dieu apparaît comme le Père de Jésus et cette paternité n'est pas une simple métaphore qui tenterait d'exprimer l'union du Messie à Yahvé. Jésus est, éternellement, au sens strict du terme, le Fils du Père. Nous sommes ici au cœur de la révélation et de la réalité divine.

Un texte conservé par les évangiles de Matthieu et de Luc est ici particulièrement important. Jésus qui vient d'associer ses disciples à son ministère, contemple les premiers résultats, l'entrée dans le Royaume des petits et des pauvres (*Is.*, 61, 1). Tout cela est l'œuvre du Père et amène une fervente action de grâces.

« Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles, et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père ; car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père,

et nul ne connait le Fils si ce n'est le Père, comme nul ne connait le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler » (*Matth.*, 11, 25-27 ; *Lc.*, 10, 21-22).

Des études récentes ont montré, en s'appuyant sur l'analyse du vocabulaire apocalyptique, les raisons sérieuses qui appuient l'authenticité de ce logion. Il vient d'ailleurs consacrer toute une série d'indications contenues dans les évangiles. L'événement le plus important de l'œuvre de Jésus, c'est la révélation du Père et du Fils. Dieu a accordé une admirable révélation aux petits et aux humbles, et cette manifestation implique une authentique participation, une adaptation surnaturelle à l'événement divin. En fait l'instauration du Royaume coïncide avec la révélation de Dieu comme Père qui est liée strictement à la révélation de Jésus comme Fils de ce Père. On atteint un ordre de réalités qu'aucune sagesse humaine ne pourrait découvrir : c'est le fait d'une grâce (tel a été ton bon plaisir) inouïe et pour laquelle on ne peut assez rendre grâces. Il apparaît alors que Jésus est bien plus qu'un prophète doué de force, ou qu'un Messie terrestre ; il est, quoique vraiment homme, un être divin, participant à toute la plénitude de Dieu. Dieu est Père et il engendre un Fils : entre eux nous pressentons d'admirables relations faites d'amour et de don sans réserve. Seul le Père connaît le Fils et seul le Fils connaît le Père : selon la mentalité biblique, cette connaissance mutuelle parfaite suppose un amour sans limite.

Le quatrième évangile devait s'attacher à mettre en lumière cet aspect du message de Jésus : Jean a bien vu que tout se ramène finalement à cette génération éternelle du Fils et que le Christ, le Verbe incarné, était dans toute son œuvre humaine une révélation et du Fils et du Père. La vie de Jésus nous révélera tout ce qu'implique cette communauté infiniment intime et aimante : nous verrons, en le contemplant, ce que c'est qu'être Fils et du même coup ce qu'est le Père, nous verrons comment on va au Père. (*Jo.*, 14, 7.9.10; 5, 16-20.36-37). Jésus est associé

aux desseins du Père : « Personne n'a vu Dieu ; le fils unique qui est sur le sein du Père nous l'a révélé » (*Jo.*, 1, 18 ; 15, 15 ; 17, 8), et simultanément il se conforme en toutes choses, par amour, à ces desseins miséricordieux : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (*Jo.*, 4, 34). Ceci paraîtra surtout en face de la mort (*Matth.*, 26, 39.42 et par.; *Jo.*, 12, 26-27 ; 14, 30). Jésus sera obéissant, par amour, jusqu'à la mort et la mort de la croix (*Phil.*, 2, 8; *Hebr.*, 5, 7-8; 10, 5ss). Jésus nous montre comment, au sein d'une existence humaine ordinaire, vivre sans réserve, par amour, pour le Père. L'exaltation glorieuse est la réponse, du Père, l'accueil de cette humanité dans la plus admirable proximité divine. Il fallait rappeler très rapidement ce qui fait le cœur du mystère chrétien, car nous allons le voir, la condition du chrétien ne s'éclaire finalement que par là.

Mon Père et votre Père.

Cette sublime réalité est l'objet d'une révélation accordée aux hommes que Jésus a choisis. Elle suppose, nous l'avons dit, un don intérieur qui permette de l'accueillir et de s'y adapter. (*Matth.*, 16, 17). L'homme livré à lui-même ne peut reconnaître les réalités divines : il doit y être amené par un don céleste qui l'adapte aux choses divines. Jésus était allé au Père, par l'obéissance aimante de la croix (*Jo.*, 13, 1), et son entrée dans les cieux devait avoir une répercussion capitale pour tous ceux qui s'attacheraient à lui. Ceux qui le servent seront avec lui partout où il ira, et donc et à la croix et dans la gloire. Les croyants recevront l'Esprit, ils deviendront enfants de Dieu et pourront dire à Dieu, en toute vérité : Père. C'est ce que Jésus indiquait à Marie-Madeleine au matin de Pâques : « Va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (*Jo.*, 20, 17). Si la distinction est maintenue, il n'en est pas moins vrai que l'exaltation de Jésus à la droite du

Père, aura une conséquence décisive : elle noue la véritable alliance, elle associe les chrétiens à la relation filiale de Jésus pour le Père. C'est ce qu'il nous faut considérer : le don de l'Esprit devant amener les chrétiens à prendre nettement conscience de leur condition de fils adoptif du Père et des exigences qui en découlent. La morale chrétienne est déterminée par cet événement décisif.

Le don de l'Esprit.

Tout doit s'expliquer en fonction du mystère central de la mort et de la résurrection du Seigneur, nous en sommes à nouveau persuadés. La vie publique du Maître et la vie de la première communauté apostolique forment les deux panneaux d'un dyptique que l'on ne peut briser sans perdre du même coup le sens exact du dessein divin. Les théories qui ont prétendu retrouver le Christ par-delà, et contre, l'apport de la communauté primitive, se sont condamnées finalement à un échec. Il fallait le don de l'Esprit de Pentecôte pour comprendre le Christ, ses œuvres et son enseignement. Les écrits apostoliques nous apportent l'écho de l'expérience de la première communauté chrétienne, les vues de ceux qui, les premiers, ont reconnu le Christ comme il convenait, dans la lumière de l'Esprit.

Les synoptiques parlent fort peu explicitement de l'Esprit Saint, tout comme ils ne décernent guère aux croyants le titre d'enfants de Dieu. Jésus, durant sa vie, utilise des formules plus vagues, que le milieu juif a élaborées et qu'il connaît bien : seule l'insistance sur la paternité de Dieu est caractéristique et nouvelle. A l'heure de la résurrection et de la Pentecôte, le vocabulaire change en fonction de l'expérience capitale qui est faite par la communauté : on ne parle plus guère du Royaume, mais du don de l'Esprit Saint. Pour les chrétiens ce fut d'abord l'objet d'une expérience : ils l'atteignaient à travers les possibilités qui s'offraient désormais. « Le fruit de l'Esprit, écrira saint Paul, est charité, joie, paix, longanimité, ser-

viabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi » (*Gal.*, 5, 22-23). Ce comportement nouveau implique une force plus qu'humaine. Nous touchons ici directement au domaine moral et nous devrons y revenir longuement. Mais il est d'autres signes de la présence agissante de l'Esprit : et d'abord la connaissance déjà réelle, encore qu'imparfaite des secrets de Dieu (I *Cor.*, 2, 10-16), et plus concrètement la connaissance du mystère du Christ, de sa filiation divine et de son passage au Père par la croix, et finalement du Père (*Jo.*, 14, 16-17. 26 ; 15, 26 ; 16, 5-15). Il ne s'agit pas d'illuminations semblables à celles que revendiquaient les mystiques païennes et au contraire, s. Paul insistera sur le fait que l'Esprit appelle normalement le plein usage des facultés humaines car il n'est pas à leur plan (I *Cor.*, 12-14). Tous les chrétiens, par le don de l'Esprit connaissent Jésus dans toute sa réalité et partant le Père : l'Esprit qui procède du Père et du Fils n'a pas d'autre objet.

Enfin l'Esprit anime la prière et, plus largement, l'espérance chrétienne. C'est par l'Esprit que nous avons accès au Père (*Eph.*, 2, 18) et c'est dans l'exercice de la prière que les chrétiens l'ont compris. Jésus avait beaucoup prié et il avait exhorté les siens à prier longuement, sans se lasser. Les textes de s. Luc sont ici particulièrement précieux. L'épisode de Marthe et de Marie introduit la section : la prière, cette attitude de silencieuse attention à Celui qui nous accueille auprès de Lui, est finalement « la seule chose nécessaire, celle dont tout dépend (*Lc.*, 10, 38-41). Jésus enseigne les thèmes de la prière chrétienne qui s'adresse au « Père », à « Notre Père qui est dans les cieux » (*Lc.*, 11, 2 ; *Matth.*, 6, 9), et il insiste sur la persévérance, signe de la confiance invincible (*Lc.*, 11, 13). Objet de la prière du chrétien, l'Esprit en est aussi l'âme, s. Paul le notera bientôt : « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse. Car nous ne savons pas prier comme il faut ; mais l'Esprit intercède pour nous en des gémissements ineffables et Celui qui scrute les cœurs connaît les aspirations de

l'Esprit : Il sait que c'est selon Dieu que l'Esprit intercède en faveur des saints » (*Rom.*, 8, 26-27). En d'autres termes la puissance d'intercession de la prière du chrétien démontre qu'elle n'est pas seulement le fait de notre faiblesse. L'homme n'est plus seul en face de Dieu, il est avec l'Esprit, dans la communion du Père. Uni intimement à l'Esprit, connaissant de mieux en mieux les desseins du Père, sa prière doit coïncider, chaque jour davantage, avec eux. C'est au sein de la prière que les chrétiens ont découvert toute la portée du vieux titre divin de père et, du même coup, qu'ils étaient enfants du Père : « Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : « Abba, Père » (*Gal.*, 4, 6). Ce texte est fort important : notons seulement que c'est dans la prière qui, selon les instructions de Jésus, s'adresse au Père (le mot Abba est encore plus familier et signifierait plutôt papa), que les chrétiens ont compris qu'ils étaient entrés avec Lui dans une relation nouvelle. Pour que Dieu soit vraiment notre Père, il faut que nous soyons vraiment ses fils, que nous soyons adaptés au plan divin. L'Esprit se lie à nous et c'est en union avec lui que nous allons au Père, que nous sommes, en quelque sorte, insérés dans la Trinité elle-même et que notre prière devient celle-même de l'Esprit.

C'est à ce moment que des paroles de Jésus conservées par s. Jean prirent tout leur sens : le don de l'Esprit, dont nous venons de noter quelques grandes activités, est un don permanent : « l'Esprit demeurera avec vous et il sera en vous » (*Jo.*, 14, 17). Et Jésus peut dès lors ajouter : « En ce jour-là vous reconnaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous... Si quelqu'un m'aime il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure » (*Jo.*, 14, 19. 23 ; 17, 21-26). C'est ainsi que se réalise, par l'Esprit, cette communauté de vie et d'amitié avec le Père et le Fils, qui est le terme de la vocation chrétienne et la cause de la joie parfaite (I *Jo.*, 1, 3 ; 6-7 ; 2 *Cor.*, 13, 24).

Enfants du Père et frères de Jésus-Christ.

Le Nouveau Testament utilise bien des formules pour exprimer cette admirable communion avec le Père dont l'Esprit de Jésus est l'artisan et le principe. Selon les circonstances on parlera de liberté, de justice, de sainteté, d'illumination, de sagesse. Les formules privilégiées insistent sur la nouveauté de vie et sur la filiation divine adoptive. Le premier thème mériterait, à lui seul, un long développement : les hommes désiraient, et désireront toujours, cette vie pleine, riche, débordante pour laquelle, confusément, ils se savent faits. Les conceptions que l'on en a peuvent varier comme il paraît dans l'Ancien Testament : finalement on en vint à espérer une participation à la vie bienheureuse et éternelle de Dieu. Cet espoir s'appuie sur des promesses dont la réalisation devait être le fait de Jésus. Dans les évangiles synoptiques le mot «vie éternelle» est synonyme de « Royaume » (*Mc.*, 9 ; 43-47), et chez s. Jean il le supplante complètement. En union avec le Christ ressuscité, les chrétiens participeront, et participent déjà inchoativement, à la vie céleste (*Rom.*, 6, 4) ; ils sont ressuscités avec le Christ (*Jo.*, 5, 21-30 ; 6, 27 ss. ; *Eph.*, 2, 6; *Col.*, 2, 12). C'est l'Esprit Saint qui est le principe de cette vie nouvelle (*Rom.*, 8, 11), ou pour employer des expressions, chères à s. Paul, de cette nouvelle création (2 *Cor.*, 5, 17 ; *Gal.*, 2, 20) ou de cet homme nouveau (*Eph.*, 4, 24; 2, 15 ; *Col.*, 3, 10). Le chrétien vit dans une magnifique et éternelle nouveauté, celle des derniers temps, celle de Dieu : *Ecce nova facta sunt omnia* (*Apoc.*, 21, 5). On comprend dès lors qu'on en soit venu à parler de nouvelle naissance. Jésus avait dit qu'il fallait se convertir et devenir comme des enfants pour entrer dans le Royaume (*Matth.*, 18, 3). Ce devenir est l'effet d'une grâce qui va fort loin : le dialogue avec Nicodème est sur ce point fort éclairant. Au docteur qui lui demande son message, et s'attend sans doute à des précisions concernant les œuvres, Jésus répond qu'il faut naître « *anôthen* », à nouveau et surtout d'En-

Haut. Il faut recevoir le don de l'Esprit et commencer à exister au plan de Dieu : « Ce qui est né de la chair est chair : ce qui est né de l'Esprit est esprit » (*Jo.*, 3, 3-6 ; 1, 12-13). Certes les hommes restent ce qu'ils sont, hommes de ce monde, chair, mais ils commencent à exister, par une grâce inouïe, au plan de Dieu, par le don de l'Esprit. (*Tit.*, 3, 3-7 ; 1 *Petr.*, 1, 3. 23 ; 2, 2).

Le thème de la nouvelle naissance devait rencontrer l'idée de filiation adoptive mais réelle (et pas seulement juridique) dont la prière adressée au Père avait donné le sentiment. Jésus avait utilisé, à l'occasion, cette formule à laquelle il donnait un sens eschatologique, nous l'avons noté : « Heureux les pacifiques car ils seront appelés enfant de Dieu » (*Matth.*, 5, 9), et plusieurs paraboles l'avaient suggéré (*Lc.*, 15, 12). Mais cette filiation est bien plus qu'une image ou que l'affirmation d'un droit à l'héritage : elle est réelle, elle implique la participation à la vie de Dieu et l'entrée dans l'ineffable société du Fils et du Père. C'est ce que les apôtres soulignent avec émerveillement.

« Tous ceux qui se laissent conduire par l'Esprit de Dieu, sont enfants de Dieu... vous avez reçu l'esprit d'adoption, qui nous fait crier : « Abba ! Père ! ». L'Esprit lui-même se joint à notre esprit, pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, donc héritiers ; héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ... » (*Rom.*, 8, 14-17).

« Voyez quel grand amour le Père nous a témoigné, que nous soyons appelés enfants de Dieu ! Et nous le sommes ! Mes bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu... », et s. Jean continue en soulignant que cet état fonde une prodigieuse espérance : « et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation, nous Lui serons semblables, car nous Le verrons tel qu'Il est » (*I Jo.*, 3, 1-3).

S. Paul avait dit de même : « La création attend avec impatience la manifestation des enfants de Dieu » (*Rom.*, 8, 19).

Réalité présente, la filiation est cependant un bien eschatologique qui doit connaître une floraison dont nous n'avons pas d'idée exacte. Les fils de Dieu sont débordants d'espérance, ils savent que le Père les accueillera dans la gloire et qu'ils « connaîtront un jour « la glorieuse liberté des enfants de Dieu » (*Rom.*, 21), dont le Christ ressuscité

offre l'image radieuse (I *Cor.*, 15, 20-22). Car cette filiation s'explique par leur union au Fils unique fait chair et ressuscité.

Nous avons vu que le salut était accordé à ceux qui, regrettant leurs péchés et décidés à vivre pour le seul vrai Dieu, donnaient leur foi à Jésus-Christ et se mettaient à sa suite. Cette communauté de vie est singulièrement profonde, on l'aura pressenti déjà, car l'Esprit est l'Esprit du Fils (*Gal.*, 4, 6 ; *Rom.*, 8, 9 ; 2 *Cor.*, 3, 17 ; *Phil.*, 1, 19 ; 1 *Petr.*, 1, 11 ; *Act.*, 16, 17). Celui qui entre dans la communion du Christ est adapté à Lui : il devient vraiment frère de Jésus (*Matth.*, 28, 10 ; *Jo.*, 20, 17 ; *Hebr.*, 2, 11) et celui-ci est comme le premier-né d'une multitude de frères : « (Dieu) les a prédestinés à reproduire l'image de son Fils, qui devient ainsi l'aîné d'une multitude de frères » (*Rom.*, 8, 29). Dieu ne connait que son Fils unique et tous ceux qui, en fait, son intimement unis à lui. Dieu atteint les chrétiens dans le mouvement d'amour qu'il porte à son Fils bien-aimé.

« Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ qui dans le Christ, nous a comblé de toutes les bénédictions spirituelles... Ne nous a-t-il pas, dans son bienveillant vouloir, prédestinés à être des fils d'adoption par Jésus-Christ, à la louange de la grâce éclatante dont il nous a fait faveur dans le Bien-Aimé ? » (*Eph.*, 1, 3. 5-6).

Il était difficile de dire, avec des mots humains, cette admirable union du Christ et des siens car il s'agit d'une réalité qui transcende toutes nos expériences humaines et tous nos moyens d'expressions ordinaires. Les écrivains du Nouveau Testament essayent une série d'approximations complémentaires. C'est que, au plan mystique, identité et simple similitude, incompatibles dans le raisonnement ordinaire, sont « complémentaires » : « l'aspect d'identité s'estompe dans la mesure où, par la similitude, l'attention est attirée sur la distinction des deux termes et il y a toujours tendance à dépasser la similitude et à atteindre à l'identité »[3]. S. Paul dira simultanément que nous sommes

3. L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 264, n. 1.

avec le Christ et *dans* le Christ, cette dernière formule étant elle-même susceptible de sens fort divers. Dans s. Jean, l'aspect de relations mutuelles basées sur une certaine adaptation, fruit de l'Esprit, est également attesté : « Je suis la Vigne, vous les sarments. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là porte beaucoup de fruit » (*Jo.*, 15,5).

Cette adhésion aimante dont l'Esprit est le principe, étant le fait des disciples de Jésus, les établit, du même coup, dans un état d'amitié et d'unité. C'est l'ensemble de la troupe des disciples, de ce peuple de Dieu, qui forme aussi « le corps du Christ », qui est comme « l'épousée » du Seigneur Jésus qui constitue le « Temple de Dieu ». Car on ne peut être uni au Christ sans entrer en communion avec l'Eglise, avec l'ensemble ordonné de ceux qui vivent de Lui et qui avec Lui vont au Père.

Faire la volonté du Père, à l'imitation de Jésus.

Une vie de communion au Christ Jésus aura nécessairement le sens qui oriente toute la démarche du Maître : elle sera une vie de dévouement et d'amour du Père. Etre unis au Christ, devenir les frères du Christ, cela signifie concrètement que l'on est à même d'aller au Père comme de vrais fils, avec Jésus et en Lui. Toute la mission de Jésus consiste à passer au Père avec tous ceux qui, participant à la même condition humaine, seront unis à Lui par la foi et le baptême. Jésus fut le premier de notre race à passer (*Jo.*, 13, 1), l'avant-coureur, le chef de file de l'humanité sauvée (*Hebr.*, 6, 20). Et c'est dès maintenant que s'amorce le passage. Le chrétien doit agir comme chrétien, il doit faire fructifier les talents reçus et mettre de l'huile dans les lampes (*Matth.*, 25, 1-30), « il doit marcher selon la nouveauté de vie » (*Rom.*, 6, 4). Or vivre cette vie nouvelle, c'est vivre en vrais fils pour le Père.

C'est dans la prière que le chrétien rejoindra son Père : nous avons vu que c'est là qu'il lui était donné de se découvrir comme fils en même temps qu'il découvrait vraiment

Dieu comme Père. La prière est l'acte primordial du chrétien, celui où il s'engage tout entier dans une attitude d'adoration et de confiance vis-à-vis de celui qu'il reconnait comme le Père tout-puissant, *Pater omnipotens*. Mais c'est toute sa vie, tout son comportement moral qui doit se relier à cette prière : il faut toujours prier et toute la vie doit devenir une prière, un acte de dévotion, d'adoration et de confiance vis-à-vis du Père. C'est là le thème du culte spirituel que Jésus exposait à la Samaritaine : « L'heure vient — et elle est déjà venue — où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; car c'est ainsi que le Père veut ses adorateurs. » (*Jo.*, 4, 23). S. Paul lui fait écho :

« Je vous exhorte donc frères, par la miséricorde de Dieu à offrir vos corps en victime vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte que la raison demande de vous. Ne prenez pas ce monde pour modèle. Transformez-vous au contraire, par le renouvellement de votre esprit, afin de pouvoir discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait » (*Rom.*, 12, 1-3 ; cf. *Phil.*, 2, 12-18).

Ce texte est capital : la transformation, qui les a fait passer de ce monde à la sphère du Christ, est l'œuvre de l'Esprit qui leur a été donné. Mais cette transformation implique une vocation et une mission à remplir. Ils doivent normalement, en pleine conscience, logiquement, vivre pour Dieu, se consacrer à Lui sans réserve. C'est toute leur vie qui doit devenir offrande, adoration, action de grâces et c'est ce qui se réalisera concrètement par leur obéissance à la volonté du Père. Prier c'est entrer filialement en communion avec le Père, c'est accueillir l'amour du Père et y correspondre sans réserve : toute la vie du chrétien sera prière si elle est toute entière accueil et correspondance. Il n'y a pas de séparation définie entre la prière et le comportement chrétien : une vie chrétienne sans prière est aussi impensable qu'une prière qui n'entrainerait pas d'engagement concret. La prière est donc au centre de la moralité chrétienne. «Que votre volonté soit faite sur la terre comme aux cieux».

Certes, l'Ancien Testament avait déjà connu ce régime :

la Loi, la *Torah* contenait non seulement un ensemble de prescriptions, mais encore et surtout l'expression de la volonté de Dieu. Elle n'était pas une norme abstraite, édictée selon les vues de la raison en vue du bien commun, mais une révélation et un appel. Elle décrivait le dessein de salut de Dieu, la place du peuple et de chaque Israélite dans sa réalisation. Elle déclarait ce que Dieu entend réaliser et précisait de beaucoup ce que la considération de l'ordre du monde et de la nature de l'homme, œuvres du créateur, avait déjà pu indiquer (*Rom.*, 2, 12 ss). La nouvelle création suppose et restaure l'ancienne tout en la dépassant : la nouvelle Loi ne peut que donner tout son sens à la première. C'est que la Loi se précise et se creuse au fur et à mesure que l'on apprend à mieux connaître Dieu et son dessein : toute exigence morale est liée finalement à la connaissance de Dieu comme tout péché est d'abord une attitude de doute vis-à-vis de Lui (*Rom.*, 1, 19-32). Il est normal dès lors que le sommet de la révélation de Dieu, l'exaltation du Verbe incarné, coïncide avec un prodigieux épanouissement de la morale. Jésus ne vient pas abolir la Loi mais l'accomplir (*Matth.*, 17-20 ; *Jo.*, 1, 17). Il révèle le Père et Il mène au Père : il permet d'atteindre, comme jamais auparavant, les intentions divines qui étaient au point de départ des anciennes lois, dans le temps où il rend capable d'y correspondre. En nous révélant ce que c'est qu'être Fils de Dieu dans l'humaine condition, Jésus nous offre la plus haute image de Dieu et l'expression suprême du dessein de Dieu, de l'appel de Dieu aux siens. Les apôtres l'ont compris : la Loi c'est Jésus-Christ (*Jo.*, 1, 17).

Le chrétien devra donc imiter Jésus-Christ. On l'a vu, le chrétien se met à sa suite, il est devenu son serviteur et son ami, il est lié à Lui et il est appelé à partager son sort. Nous savons qu'un don surnaturel nous unit profondément à lui et que nous sommes devenus ses frères, que nous nous présentons au Père en union avec lui. C'est à ce niveau que se situe l'imitation. Elle est correspondance à cette vie de Jésus qui agit en nous : le chrétien ne vit plus pour son

propre compte, il doit vivre pour le compte du Christ. Il doit L'imiter et se laisser configurer à ses états. Œuvre de la grâce cette configuration suppose cependant une volonté humaine qui s'engage sans réserve : Les sacrements joueront un rôle important, et c'est pourquoi ils sont, eux aussi, un facteur essentiel de la vie morale du chrétien, mais il faut aussi une volonté généreuse, un amour du Christ, une décision de s'attacher à lui et de s'efforcer de vivre à sa mesure. « Je vous ai donné l'exemple afin que vous fassiez ce que j'ai fait pour vous » (*Jo.*, 13, 15). Et après cette allusion voilée à la croix, Jésus ajoutera : « Aimez-vous les uns les autres comme moi, je vous ai aimés» (*Jo.*, 13,34). Il avait déjà dit: « Quiconque veut devenir grand parmi vous devra être votre serviteur et quiconque veut devenir le premier devra devenir votre esclave à l'exemple du Fils de l'Homme qui n'est pas venu pour se faire servir mais pour servir et donner sa vie en rédemption pour une multitude (*Matth.*, 20, 27-28 ; *Mc.*, 10, 44-45). Les apôtres feront de cet appel la règle fondamentale de leurs exhortations : « Ayez en vous les sentiments qui furent dans le Christ Jésus... » (*Phil.*, 2, 5). «Soyez les imitateurs du Christ...» (I *Cor.*, 11, 1 ; *Eph.*, 5, 1). La morale chrétienne sera ainsi une morale d'imitation et de configuration : elle n'est pas déterminée, au premier chef, par des lois déduites de la nature de l'homme, mais elle est conditionnée par un modèle auquel on est lié par l'amitié et par un don divin qui adapte à lui. Il ne s'agit pas évidemment de copier matériellement un modèle, mais de vivre de l'esprit qui est le sien, d'inventer, dans les circonstances uniques où l'on est engagé, une attitude qui soit la sienne. Jésus par tout ce qu'il fut, et par ses commandements, a fixé ainsi les attitudes, qui doivent orienter notre comportement.

En fait, tous les appels à l'imitation du Seigneur, se relient à des déclarations sur la croix et la souffrance qui seront la part du chrétien. « Que celui qui veut être mon disciple prenne sa croix et me suive... » Le chrétien parti-

cipe à la passion de son Seigneur pour entrer avec lui dans la gloire. Cette association fait la gloire de l'homme : Dieu a voulu accueillir notre pauvre amour humain animé et amplifié par celui de son Fils. Avec Jésus, uni à Lui, le chrétien connaîtra les épreuves humaines et l'hostilité des forces diaboliques. Mais il n'est pas seul, il peut y passer avec le Christ.

Son attitude sera, comme celle de Jésus, faite d'obéissance confiante et filiale. Fils de Dieu, le chrétien doit se comporter en fils aimant, il doit se préoccuper en tout du Père, d'accomplir la volonté du Père. Imiter Jésus c'est aimer le Père comme il l'a aimé, c'est faire la volonté du Père sans réserve. Nous avons vu, en effet, combien l'accomplissement de cette volonté paternelle était caractéristique de son attitude filiale (*Jo.*, 4, 34 ; *Hebr.*, 10, 7). C'est aussi ce qu'il attend des siens : ceux qui l'aiment doivent faire ce qu'il veut, garder ses commandements (*Jo.*, 14, 21 ; 15, 14), mais est-ce autre chose que d'accomplir la volonté du Père ? « Celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, c'est lui qui est mon frère, et ma sœur, et ma mère » (*Matth.*, 12, 50 ; 7, 21 ; *Mc.*, 3, 35). Les apôtres le rediront souvent (I *Thess.*, 4, 3 ; 5, 18 ; *Rom.*, 12, 2 ; 15, 32 ; *Eph.*, 6, 6). La foi elle-même est une obéissance (*Rom.*, 1, 5) ; le péché d'Adam était un acte de désobéissance, le nouvel Adam et tous ceux qui sont de lui y répondent par un surcroit d'obéissance, jusque dans l'épreuve (*Rom.*, 5, 19).

La morale chrétienne sera donc une morale de l'obéissance filiale au Père, la réponse à un appel, à une vocation personnelle. Et cette adhésion sera filiale : l'ordre est né de l'amour du Père et la correspondance est toujours signe de confiance et d'abandon. Le mobile dernier de l'action chrétienne est l'amour du Père : même les épreuves peuvent prendre un sens, même les choses les plus minimes peuvent recevoir une infinie dimension. Tout devient appel et tout geste humain peut devenir correspondance.

Mais quel est l'objet de cet appel du Père ? Paul répond : « La volonté de Dieu c'est votre sanctification » (I *Thess.*, 4, 3), on pourrait dire plus largement que la volonté de Dieu c'est le salut et la sanctification du monde. C'est pourquoi la vocation chrétienne indique immédiatement deux orientations complémentaires : la sanctification personnelle et la sanctification du monde. Faire la volonté divine c'est travailler à l'avènement de son règne en ce monde : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». La morale chrétienne englobe un devoir impérieux de contribuer au salut du monde : celui qui ignore cet appel missionnaire n'est plus au contact de Dieu, n'est plus attentif à sa volonté. Membres du Royaume, déjà présent en mystère, les chrétiens doivent contribuer à son achèvement. Tout leur comportement sera orienté dans cette direction, et les activités humaines elles-mêmes prendront tout leur sens de par leur rapport à cet ultime achèvement où « Dieu sera tout en tous » (I *Cor.*, 15, 28). Faire la volonté de Dieu c'est contribuer à l'accueil toujours plus humble et plus large du don de Dieu par notre monde, c'est faire « que le nom du Père soit glorifié » (*Jo.*, 12, 28).

Comme je vous ai aimés...

Et c'est pourquoi tout s'achève dans la charité : au point de départ de l'œuvre de création et de l'œuvre de rédemption il y a l'Amour miséricordieux de Dieu, nous l'avons vu. Dieu nous a aimé le premier (*Jo.*, 4, 10) et il a donné son Fils unique : ceux qui seront sauvés par lui du péché, entreront avec Lui dans une relation filiale avec le Père. Tout ici sera charité. Et c'est pourquoi imiter le Christ et faire la volonté du Père c'est finalement aimer, avec une puissance d'amour plus qu'humaine : « La charité est répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Rom.*, 5, 5).

On dira, plus loin, l'importance de la charité fraternelle que saint Paul qualifie de plénitude de la Loi (*Rom.*, 13,

10). Jésus lui a donné une place primordiale : la plupart des attitudes nouvelles fixées par le Sermon sur la montagne se ramène à une promotion de l'amour mutuel (*Matth.*, 5-7), et les paraboles qui déterminent le comportement chrétien dans l'attente de la Parousie insistent sur la charité entre chrétiens (*Matth.*, 25). Dieu a pardonné et il a fait des pécheurs pénitents ses enfants : le chrétien doit pardonner sans arrière pensée et aimer sans réserve et sans réticence (*Matth.*, 6, 12; 14-15; 18, 21-35). Passant à la limite Jésus demande d'aimer ses ennemis : c'est ainsi que l'on imitera le Père « qui fait tomber la pluie sur les bons et les méchants » (*Matth.*, 5, 44-48). L'amour des autres, et même des ennemis, est imitation et participation de la perfection du Père (*Matth.*, 5, 48 ; *Eph.*, 5, 1-2).

Mais cette attitude suppose l'exemple et l'enseignement de Jésus, elle suppose le commandement qu'il formule à la dernière cène :: « Je vous donne un commandement nouveau, oui de vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés. C'est à l'amour que vous aurez les uns pour les autres que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples » (*Jo.*, 13, 34-35). Tous les appels à l'imitation, que nous avons évoqués plus haut, se reliaient au mystère de la Passion : La croix manifeste l'immensité de l'amour de Jésus pour son Père et pour les siens. C'est le même geste, où il se perd, où il se donne, qui constitue le sommet de l'amour du Père (*Jo.*, 14, 30) et de l'amour pour les siens (*Jo.*, 13, 1). En appelant les siens à porter la croix à sa suite, le Seigneur leur demande de se perdre pour aimer. C'est la charité qui crucifie, qui nous force à perdre notre vie. C'est pourquoi Jésus parle aux siens d'un commandement nouveau, signe des derniers temps. Il est le modèle mais il sera aussi l'âme de cette charité. Elle sera un signe, et on dirait volontiers une sorte de miracle. C'est à ce signe que l'on vous reconnaîtra pour les miens... Et Jésus demandera au Père « qu'ils soient un,

comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, afin que leur unité soit parfaite, et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé, et que tu les as aimés comme tu m'as aimé » (*Jo.*, 17, 22-23). Cette prière résume tout notre propos.

J. GIBLET.

LA LOI ET L'ESPRIT

Sur terre, toute morale est conditionnée par un code de lois déterminées, un système de prescriptions et de défenses, qui permettent à l'homme d'atteindre le Bien. La morale du Nouveau Testament ne peut échapper à cette nécessité. Or, à ce point de vue, il semble exister une certaine contradiction entre l'enseignement de Jésus et celui de l'Apôtre des Gentils. Tandis que Jésus affirme : « Je ne suis pas venu abolir la Loi, mais la parfaire » (*Mat.*, 5, 17)[1], signifiant par là qu'il veut fonder la morale chrétienne sur les principes mêmes qui avaient servi de fondement à la morale de l'Ancien Testament, saint Paul, tout au contraire, semble rejeter comme périmée la Loi Mosaïque, voire toute loi déterminée, et s'en remettre à la seule impulsion de l'Esprit Saint pour régler l'action humaine : « La lettre tue, mais l'Esprit vivifie » (2 *Cor.*, 3, 6).

En fait, l'enseignement du Christ et celui de l'Apôtre ne sont pas opposés, mais complémentaires l'un de l'autre. Pour nous en rendre compte, nous allons étudier : 1) la position de Jésus vis-à-vis de la Loi mosaïque (aspect objectif de la morale du Nouveau Testament) — 2) l'efficacité de la Loi nouvelle, telle que l'ont comprise saint Paul et saint Jean (aspect subjectif) — 3) enfin, nous étudierons les conséquences pratiques qui découlent des principes ainsi établis.

I. JÉSUS ET LA LOI MOSAIQUE

1) *L'esprit religieux au temps du Christ.*

Pour comprendre quelle fut la position de Jésus vis-à-vis de la Loi mosaïque, il faut se rappeler la profonde déca-

dence de l'esprit religieux qui sévisssait dans de nombreuses couches de la société juive, à l'époque du Christ, spécialement dans les milieux dirigeants[2], et qui avait commencé en fait depuis bien des siècles déjà. Cette décadence se caractérisait surtout par une observation scrupuleuse de *la lettre* de la Loi, par une importance quasi exclusive donnée aux formes *extérieures* de la religion ; on en venait alors à mépriser les valeurs religieuses réelles, telles que la soumission de la partie la plus profonde de l'âme à la volonté divine et le primat de l'amour sur la casuistique. A partir du IXe siècle déjà, les Prophètes s'étaient élevés avec véhémence contre un formalisme religieux vidé de tout son esprit. Ainsi le prophète Amos s'écriait, au nom de Iahvé :

« Je hais, je méprise vos fêtes ; pour vos solennités je n'ai que dégoût. Eloigne de moi le bruit de tes cantiques, que je n'entende pas le son de tes harpes. Mais que l'équité coule comme l'eau, et la justice comme un torrent qui ne tarit pas » (5, 21-24).

Et Michée :

« Dieu prendra-t-il plaisir à des milliers de béliers, à des libations d'huile par torrents ?... On t'a fait savoir, ô homme, ce qui est bien : ce que Iahvé réclame de toi : rien d'autre que d'accomplir la justice, d'aimer avec tendresse et de marcher humblement avec ton Dieu » (6, 6-8)[3].

Inutile donc de s'attacher à observer scrupuleusement les prescriptions de la Loi concernant les holocaustes et les offrandes à Iahvé, si le cœur n'y est pas, si l'homme n'est pas profondément tourné vers Dieu, mettant son amour et son humilité au service du prochain. Inutile de multiplier les formules de prière et les cantiques, les protestations extérieures de fidélité, si l'homme, dans son âme, dans ce qu'il a de plus profond et de plus personnel, n'est pas soumis à Dieu. « Ce peuple ne m'approche qu'en paroles, il ne me glorifie que du bout des lèvres tandis que son cœur reste éloigné de moi et que sa religion envers moi n'est que commandements humains, leçons apprises ». (*Is.*, 29, 13). Ce que Dieu demande, ce ne sont pas des paroles, mais une attitude du *cœur* !

Ce formalisme ne fit que s'accentuer durant l'exil, puis à l'époque qui suivit le retour de Babylone. Parce que Dieu est saint, l'homme ne peut s'approcher de Lui pour lui rendre un culte que s'il est en état de pureté, de sainteté. Or, de plus en plus, on a compris cette pureté dans son sens le plus matériel : comme une nécessité de se purifier physiquement, après avoir été en contact, volontairement ou non, avec des objets ou des êtres réputés « impurs ». Cette pureté était alors obtenue au moyen d'ablutions rituelles qui allèrent en se multipliant, en se compliquant à l'infini. De telles ablutions n'étaient pas mauvaises en elles-mêmes, mais elles auraient dû être comprises, non comme un but, mais comme un signe, un symbole de la purification du cœur, qui seule importait aux yeux de Dieu. Or, tout au contraire, bien des Juifs avaient tendance à considérer ces purifications rituelles comme d'importance primordiale pour conférer la sainteté, la justice exigée par Dieu, au mépris des véritables valeurs religieuses. De plus en plus, on s'est attaché aux pratiques extérieures de la Loi, scrutant la Loi pour en exprimer toutes les virtualités possibles, la compliquant à plaisir, mais oubliant l'essentiel : la rectitude du cœur !

2) *Jésus redonne son vrai sens à la Loi.*

Au début de son ministère, Jésus précise nettement quelle est son attitude vis-à-vis de la Loi mosaïque : « Je ne suis pas venu pour abolir la Loi, mais l'accomplir » (*Mat.*, 5, 17) ; accomplir la Loi, ou mieux, la parfaire[4]. Jésus réagit violemment contre le formalisme de ses contemporains, afin de redonner à la Loi son véritable sens : elle est un moyen destiné à permettre au Peuple saint de vivre en conformité avec la volonté divine ; et ce retour à *l'esprit* de la Loi lui permet de dépasser la Loi elle-même, en exigeant une sainteté plus parfaite qu'elle ne l'exigeait.

Un épisode de l'évangile montre clairement quelle est la pensée profonde du Christ. Aux pharisiens, scandalisés

de voir Jésus et ses disciples négliger les traditions des Anciens concernant les ablutions rituelles, le Christ répond en reprochant précisément aux Juifs leurs traditions qui ne sont trop souvent que casuistique subtile destinée à dispenser l'homme de ses devoirs les plus essentiels (*Mat.*, 15, 1-9). Puis il élargit le débat et s'en prend à la notion même de pureté (et donc de sainteté), telle que la comprenaient les Scribes et les Pharisiens, fruit d'une interprétation trop exclusivement matérielle des prescriptions du Lévitique. Pour le judaïsme contemporain du Christ, la pureté était une notion presque physique, concrète, matérielle ; certains êtres, certains contacts, étaient qualifiés d'impurs et la pureté consistait alors à enlever ces impuretés au moyen d'ablutions rituelles. Jésus proteste : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche de l'homme qui rend l'homme impur ; mais ce qui sort de sa bouche, voilà ce qui rend l'homme impur » (15, 11). Les disciples ne comprenant pas, Jésus est obligé de préciser :

> « Vous aussi, maintenant encore, vous êtes sans intelligence ? Ne comprenez-vous pas que tout ce qui pénètre dans la bouche passe dans le ventre puis s'évacue aux lieux d'aisance, tandis que ce qui sort de la bouche procède du cœur, et c'est cela qui rend l'homme impur ? Du cœur en effet procèdent mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages, diffamations. Voilà les choses qui rendent l'homme impur ; mais manger sans s'être lavé les mains, cela ne rend pas l'homme impur » (15, 16-20).

Le changement de perspective est radical ! La pureté véritable, la seule qui soit agréable à Dieu, ce n'est donc pas celle qui reste à l'extérieur de l'homme, c'est celle qui affecte son cœur même, le cœur étant pour un sémite le centre de toute son activité humaine : pensée, volonté, désirs. La pureté et la sainteté ne consistent pas à se laver les mains, à éviter le contact de choses réputées impures (cadavres, reptiles, sang menstruel, etc...), mais elle consiste essentiellement dans une qualité *intérieure* de l'homme, dans une bonne disposition de son cœur (intelligence et volonté) vis-à-vis de Dieu. Si le cœur est pur, l'homme s'abstiendra alors de tout ce qui peut le souiller

vraiment : meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages, diffamations... puisque toutes ces actions procèdent du cœur, de l'intelligence et de la volonté.

3) *La pureté essentielle consiste dans l'amour.*

Mais en quoi consiste cette rectitude dc cœur, sinon en définitive dans l'amour que l'homme a pour Dieu ? A un Scribe qui lui demandait : « Maître, quel est le plus grand commandement de la Loi ? » Jésus répond : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu *de tout ton cœur*, de toute ton âme et de tout *ton esprit* : voilà le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. A ces deux commandements se rattachent toute la Loi ainsi que les Prophètes » (*Mat.*, 22, 35-40). Jésus n'innove pas ; il rappelle seulement les deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain exigés en *Deut.*, 6, 5 et *Lév.*, 19, 18. Il ajoute cependant : à ces deux commandements se rattachent toute la Loi et les Prophètes. En effet, celui qui aime vraiment Dieu et son prochain, c'est-à-dire qui désire de tout son cœur et de toute son âme accomplir ce qui plaît à Dieu et ce qui tourne au bien du prochain, comment pourrait-il encore voler, tuer, commettre l'adultère, porter de faux témoignages, polluer son corps dans la débauche ? En affirmant le primat de l'amour, Jésus retourne d'un coup à l'essentiel de la Loi, à l'élément qui résume tous les autres : la pureté du cœur transformé par l'amour. Et ce ne serait pas forcer la pensée du Christ que de dire : un seul commandement est nécessaire, celui de l'amour, puisqu'il implique tous les autres : la Loi ne comporterait-elle que ce seul commandement, elle serait encore parfaite puisqu'elle contiendrait virtuellement tous les autres commandements.

4) *La perfection de l'amour.*

Dans le sermon sur la montagne, Jésus expose cet ensei-

gnement, en même temps qu'il porte le commandement de l'amour à son point le plus parfait (*Mat.*, 5, 21-48). La Loi commandait : « Tu ne tueras point », car ôter la vie à un homme, c'est lui enlever le plus précieux de ses biens. Jésus ajoute : non seulement il ne faut pas tuer, non seulement il faut éviter toute parole manifestant la haine que nous ressentons contre l'un de nos frères, mais il est nécessaire de se réconcilier avec son frère. Jésus ne s'arrête pas aux manifestations *extérieures*, il va jusqu'au fond, jusqu'à la racine, *jusqu'au cœur*. Tant que l'on garde des sentiments de haine dans son cœur, on reste en danger de se laisser aller aux paroles violentes, voire au meurtre. Au contraire, quand on a purifié son cœur de la haine qui l'habitait, alors tout danger est écarté. Aux yeux de Dieu, cette pureté du cœur est plus précieuse que tous les sacrifices qu'on pourrait lui faire : « ... va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis reviens, et alors présente ton offrande » (5, 24 ; *cf. Os.* 6, 6 ; *Mc.*, 12, 33).

La Loi commandait : « Tu ne commettras pas l'adultère », car ce serait faire tort à ton prochain en lui volant sa femme. Jésus ajoute : « Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle » (5, 28). Ici encore, Jésus voit plus loin que l'acte extérieur, matériel ; il va jusqu'à la racine du mal, jusqu'à la disposition mauvaise du cœur. Il ne suffit pas de purifier l'extérieur, il faut aussi purifier l'intérieur, le cœur, d'où procèdent les actions qui souillent l'homme.

Une telle pureté intérieure peut alors se montrer plus exigeante. La Loi disait : « « Œil pour œil, dent pour dent », laissant ainsi la porte ouverte à toutes sortes de vengeances, et donc aussi à toutes sortes d'injustices. Jésus exige l'oubli des injures et le pardon des offenses : « Quelqu'un te donne-t-il un soufflet sur la joue droite, tends-lui encore l'autre ; veut-il te faire un procès et prendre ta tunique, laisse-lui même ton manteau » (5, 39-40). Cette passivité devant l'injustice qui nous atteint personnellement n'est même pas suffisante aux yeux de Jésus ; il

exige un amour plus parfait. La Loi disait : « Tu aimeras ton prochain », ce qui voulait dire implicitement : « Tu haïras ton ennemi », c'est-à-dire, selon une façon de parler sémitique, tu n'as pas à aimer ton ennemi. Jésus affirme au contraire : « Eh bien ! moi je vous dis : aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs ; ainsi serez-vous fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (5, 43-45).

Jésus n'est pas venu abolir la Loi, mais la porter à son point le plus parfait d'accomplissement. On voit ce qu'il faut entendre par là. C'est méconnaître la volonté de Dieu que de s'arrêter à la *lettre* de la Loi ; il faut encore en pénétrer l'*esprit*. Le but de la Loi. c'est de donner aux hommes une norme d'agir qui les rende purs et saints. Mais cette pureté ne consiste pas en ablutions purement extérieures, qui n'affectent que le corps ; elle ne peut s'arrêter non plus aux actes extérieurs, qui n'engagent pas le cœur. La véritable sainteté consiste dans la pureté du cœur ; elle est avant tout spirituelle ; elle est conditionnée essentiellement par l'amour, par la rectitude du cœur. Celui dont le cœur est purifié par l'amour[5], celui-là accomplit la Loi, toute la Loi.

Or, ne l'oublions pas, un tel idéal de sainteté s'adresse à tous les hommes ; c'est à tous ceux qui veulent être ses disciples que Jésus commande : « Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (5, 48). Un tel idéal est-il possible pour l'homme, si faible lorsqu'il s'agit de résister à l'instinct qui le replie impitoyablement sur lui-même, si désarmé devant les exigences de son égoïsme ?

II. L'EFFICACITÉ DE LA LOI NOUVELLE

Le Christ n'est pas venu seulement apporter un perfectionnement « objectif » à la Loi, il l'a transformée dans son mode même d'agir, en tant qu'elle doit régler le comportement humain. Parmi les auteurs inspirés, saint Paul et

saint Jean l'ont magnifiquement compris ; ils ont raisonné à partir de la loi mosaïque, la seule qui intéressait immédiatement leurs lecteurs, mais les remarques qu'ils font valent pour toute loi qui a pour but d'ordonner l'homme à Dieu.

1) *Inefficacité de la Loi ancienne.*

En soi, la Loi est bonne, saint Paul l'affirme sans ambages : « La Loi est donc sainte, et saint le précepte et juste et bon » (*Rom.*, 7, 12) ; si je n'observe pas les préceptes de la Loi, ce n'est pas que je les méprise ou que j'en suspecte la valeur, c'est que le poids de la « chair » me détourne d'observer la Loi.

« En effet, nous savons que la Loi est spirituelle ; mais moi, je suis un être de chair, vendu au péché. Vraiment, ce que je fais, je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. Or, si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais, d'accord avec la Loi, qu'elle est bonne » (*Rom.*, 7, 14-16).

La Loi, celle de Moïse au premier chef, mais aussi toute autre loi posée par Dieu, est bonne en tant qu'elle exprime la volonté de Dieu sur l'homme, en tant qu'elle permet, théoriquement, à l'homme d'orienter sa vie vers Dieu, le souverain Bien.

Cependant, et c'est là le drame profond de l'humanité, la loi n'atteint que l'intelligence de l'homme, et non sa volonté ; elle *dit* ce qui est bien, elle ne donne pas *la force de faire* ce qui est bien. Si l'homme était parfaitement équilibré, avec une volonté libérée de toute passion et capable de suivre naturellement les exigences de la loi, il n'y aurait pas de drame. Mais en fait, la volonté se trouve grevée de tout le poids de la « chair », au sens paulinien du mot[6] ; elle se trouve attachée et enchaînée à tout ce qui est bas dans l'homme, à tout ce qui l'entraîne vers le terrestre, vers son « moi ». Même si je veux faire le bien que je vois, une force en moi m'en détourne et me porte au mal : « Car je sais que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans ma chair ; en effet, vouloir le bien est à ma portée, mais non

pas l'accomplir ; puisque je ne fais pas le bien que je veux, et commets le mal que je ne veux pas » (*Rom.*, 7, 18-19). Pour reprendre le problème dans les perspectives ouvertes au chapitre précédent : je vois (en mettant les choses au mieux) qu'il est bien d'aimer Dieu et ses frères, mais je suis enchaîné par un autre amour, qui lui n'est pas bon : l'amour de moi, l'égoïsme.

On perçoit dès lors la carence de la Loi, de toute loi qui se contente de dire ce qu'il faut faire : elle est incapable, par elle-même, de donner la sainteté, la pureté du cœur :

« Tout ce que dit la Loi, elle le dit pour ceux qui sont sous la Loi, afin que toute bouche soit fermée, et le monde entier reconnu coupable devant Dieu, puisque personne ne sera justifié devant lui par la pratique de la Loi : la Loi ne fait que donner la connaissance du péché » (*Rom.*, 3, 19-20).

« Que d'ailleurs la Loi ne puisse justifier personne devant Dieu, c'est l'évidence, puisque « Le juste vivra par la foi » ; or la Loi, elle, ne procède pas de la foi » (*Gal.*, 3, 11).

« S'il nous avait été donné une loi capable de communiquer la vie, alors vraiment la justice procéderait de la loi » (*Gal.*, 3, 21).

2) *La Loi ancienne tue au lieu de vivifier.*

La Loi, par elle-même, est incapable de justifier ; bien plus, il faut dire qu'elle aggrave la situation de l'homme. Sans la Loi, l'homme, ignorant le bien qu'il doit faire, serait excusable de ne pas l'accomplir ; mais la Loi « donne la connaissance du péché » en indiquant à l'homme ce qu'il doit faire ou non, ce qui est action juste ou action vicieuse. L'homme ne peut plus excuser sa faute et la cacher sous le voile de l'ignorance. Pleinement conscient de sa faute, il devient alors justiciable devant Dieu.

Il devient coupable de mort. Car en fait, une sentence de mort est annexée au précepte ; « Vous mourrez », menaçait le premier commandement fait par Dieu à l'homme (*Gen.*, 3,3), type de toute loi positive. La loi, qui aurait dû conduire l'homme à la vie, est devenue en fait agent de

malédiction et de mort, non par elle-même (saint Paul nous a dit qu'elle était bonne), mais à cause de la faiblesse de l'homme, incapable de suivre ses injonctions : « Tous ceux qui se réclament de la pratique de la Loi encourent la malédiction. Car il est écrit : Maudit soi quiconque ne s'attache pas à tous les préceptes écrits dans le livre de la Loi pour les pratiquer » (*Gal.*, 3,10) ; la Loi conduit à la mort, elle tue au lieu de vivifier (2 *Cor.*, 3, 6-9) ; elle ne peut produire que le péché et donc la mort : « L'aiguillon de la mort, c'est le péché, et la force du péché, c'est la Loi » (1 *Cor.*, 15, 56 ; cf. *Rom.*, 8, 2).

La situation de l'homme est-elle donc sans issue ? De par l'impuissance de la Loi, l'homme est-il irrémédiablement condamné à mort ? Non, Dieu, en instituant l'Alliance nouvelle dans la personne du Christ, a voulu donner aux hommes une loi nouvelle, qui ne soit plus seulement « indicatrice » de sainteté, mais aussi une *force* permettant de réaliser la sainteté qu'elle exige : c'est la loi de l'Esprit ; c'est l'Esprit-Saint en personne.

3) *La loi nouvelle annoncée par les Prophètes.*

Cette loi nouvelle avait été annoncée déjà par les Prophètes. Puisque Israël fut incapable de demeurer fidèle à l'Alliance ancienne en observant la Loi de Moïse, Dieu annonce, par la bouche du prophète Jérémie, qu'il va conclure avec son Peuple une Alliance nouvelle, et telle que les hommes y demeureront fidèles.

> « Voici venir des jours où je concluerai avec la maison d'Israël une Alliance nouvelle... Je mettrai ma loi au fond de leur être et *l'écrirai sur leur cœur*. Alors je serai leur Dieu et ils seront mon Peuple. Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre : Ayez la connaissance de Iahvé ! Mais ils me connaîtront tous, des plus petits jusqu'aux plus grands » (*Jér.*, 31, 31-34).

Ainsi, la loi ne sera plus seulement écrite sur des tables de pierre, comme elle l'avait été par Moïse au Sinaï, elle sera inscrite au cœur même de l'homme, elle deviendra un principe de vie enraciné au plus profond de son âme.

Reprenant ce thème, Ezéchiel le précise :

« Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés de toutes vos souillures, je vous purifierai de toutes vos idoles. Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair votre cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon Esprit en vous et je ferai que vous obéissiez à mes commandements et que vous observiez et exécutiez mes lois » (36, 25-27).

Les deux thèmes évidemment se complètent. Dans l'un et l'autre texte, Dieu annonce qu'il va opérer un « renouvellement » du cœur de l'homme, qui sera purifié de telle sorte qu'il puisse demeurer fidèle à l'Alliance en observant la loi divine. Comment s'effectuera ce renouvellement ? Selon Jérémie, Dieu inscrira sa loi dans le cœur de l'homme ; selon Ezéchiel, il donnera à l'homme son Esprit, il lui donnera un esprit nouveau. En fait, les deux ne font qu'un : la loi de l'Alliance nouvelle, c'est « la loi de l'Esprit » (*Rom.*, 8, 2), c'est l'Esprit de Dieu et du Christ. Or, cette loi nouvelle ne se contente pas d'indiquer à l'homme ce qu'il doit faire pour accomplir la volonté de Dieu ; elle lui donne également la force d'agir en accord avec la loi, parce que cette Loi est l'Esprit, et l'Esprit est Puissance de Dieu, habitant maintenant le cœur de l'homme.

4) *La Loi nouvelle selon saint Paul.*

Faisant allusion aux prophéties de Jérémie et d'Ezéchiel citées à l'instant, saint Paul écrit aux fidèles de Corinthe :

« Oui, vous êtes manifestement une lettre du Christ rédigée par nos soins, écrite non pas avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant ; non pas sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs » (2 *Cor.*, 3, 3).

Puis il développe un parallélisme antithétique entre la loi nouvelle (écrite sur le cœur de l'homme, par l'Esprit de Dieu) et la loi ancienne, écrite sur les tables de pierre au Sinaï, par Moïse :

« C'est Dieu qui nous a qualifiés pour être ministres d'une Alliance

nouvelle, non de la lettre, mais de l'Esprit ; car la lettre tue, mais l'Esprit vivifie » (3, 6).

La lettre (la loi) tue car elle dit ce qu'il faut faire, mais laisse l'homme impuissant devant son devoir ; l'Esprit vivifie, car il suggère ce qu'il faut faire, mais il est en même temps une force agissant dans l'homme pour l'inciter au bien.

Dans l'épître aux Romains, après avoir décrit la situation tragique de l'homme impuissant à accomplir la loi qu'il voudrait suivre, à cause de sa chair qui l'entraîne vers les biens charnels, l'Apôtre s'écrie : « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? » (7, 24) ; puis il indique quel est le moyen de salut apporté par le Christ :

« Il n'y a plus condamnation pour ceux qui sont dans le Christ-Jésus. Car la loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus t'a délivré de la loi du péché et de la mort. De fait, chose impossible à la loi, que la chair rendait impuissante, Dieu, en envoyant son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché et pour vaincre le péché, a condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la loi s'accomplît en nous dont la conduite n'obéit plus à la chair mais à l'esprit » (8, 1-4).

Jadis, à cause de la chair, la justice de la loi ne pouvait s'accomplir en nous ; mais maintenant, tout est possible, grâce à l'Esprit, la Loi nouvelle inscrite en nos cœurs comme une puissance de vie.

Désormais, l'homme n'a plus qu'à vivre en obéissant aux impulsions de l'Esprit qui habite en lui ; il ne vit plus selon la chair, mais selon l'esprit ; il est « mû, poussé », par l'Esprit de Dieu (*Rom.*, 8, 14). C'est l'Esprit qui lui fait crier : « Abba, Père » (8, 15), qui lui fait prendre conscience de sa filiation divine, qui le constitue « fils » par rapport à Dieu; c'est donc l'Esprit qui lui donne d'aimer Dieu, comme un fils aime son Père ; et par là s'accomplit la loi nouvelle de l'Alliance nouvelle, la loi d'amour.

5) *La loi nouvelle selon saint Jean.*

L'enseignement de saint Jean n'est pas différent. Dans le Prologue de l'évangile, établissant un parallélisme antithétique entre l'œuvre de Moïse et celle du Christ, dans le cadre de l'Alliance, il écrit : « La Loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité (nous) sont venus par Jésus-Christ » (1,17). La grâce et la vérité ; il serait plus juste de dire : l'amour et la fidélité, qui sont le bien propre de Dieu (*Ex.*, 34, 6) mais que Dieu a remis en plénitude au Fils Unique, pour qu'à notre tour nous recevions de sa plénitude (*Jo.*, 1, 14, 16). Moïse avait donné la Loi ; Jésus apporte l'amour. Désormais, c'est le Christ seul qui peut délivrer les hommes de l'emprise de Satan, et donc du péché (8, 31-37), par la vérité qu'il apporte aux hommes. Cette vérité en effet n'est pas une pure abstraction intellectuelle ; elle est indissolublement liée à l'Esprit, qui est « l'Esprit de vérité » (14, 17 ; 16, 13). Le Christ enlève le péché du monde parce qu'ayant lui-même reçu l'Esprit, il peut baptiser dans l'Esprit, c'est-à-dire communiquer aux hommes l'Esprit qu'il a reçu, principe de vie morale parfaite (*Jo.*, 1, 29-34). Celui qui demeure dans le Christ ne pèche pas ; il ne peut plus pécher parce qu'une semence de vie demeure en lui, par l'Esprit qu'il a reçu (1 *Jo.*, 3, 5-9) ; et c'est pourquoi, croire et aimer sont le signe que l'Esprit de Dieu demeure en nous (1 *Jo.*, 3, 24 ; 4, 13-14).

III. CONSÉQUENCES PRATIQUES[7]

1) *La loi cède la place à l'Esprit.*

Dans l'économie nouvelle instaurée par le Christ, et qui est celle même du Royaume de Dieu, la loi cède la place à l'Esprit. Il ne suffit pas de dire en effet que la loi (mosaïque ou autre) demeure, et que l'Esprit est donné comme une simple force permettant à l'homme d'accomplir les exigences de la loi. C'est l'Esprit qui *est* la loi nouvelle, qui prend la place de la loi ancienne. Paul et Jean sont

formels dans leur enseignement : « Si le péché n'exerce plus sur vous son empire, c'est que vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce » (*Rom.*, 6,14), étant entendu que la grâce est précisément le fruit de l'Esprit en nous : « Si l'Esprit vous pousse, vous n'êtes plus sous la loi » (*Gal.*, 5, 18) ; « La loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ » (*Jo.*, 1, 17). Le régime de la grâce de l'Esprit succède au régime de la loi, non seulement de la loi mosaïque, mais de toute loi qui reste à l'extérieur de l'homme, sans pénétrer jusqu'à son cœur pour le transformer.

Cette conséquence découle normalement des principes révélés par Dieu et que nous avons reconnus plus haut. D'une part, toute la loi tient dans l'accomplissement du précepte de l'amour de Dieu et du prochain (cf. *Mat.*, 22, 40 ; *Rom.*, 13, 8-9 ; *Gal.*, 5,14) ; mais d'autre part, « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous fut donné » (*Rom.*, 5, 5), l'amour dont Dieu nous aime, et qui transforme nos cœurs à son image pour nous faire aimer à notre tour. Dieu est amour, et son Esprit aussi est en nous (1 *Jo.*, 4, 7-8 ; 4, 16). Dès lors, à quoi bon une autre loi, une loi « extérieure » à l'homme, puisqu'en suivant les impulsions de l'Amour qui vit en lui, il est certain d'accomplir tout ce qui plaît à Dieu ?

C'est bien en ce sens que saint Thomas commente les paroles de l'Apôtre tirées de l'épître aux Romains[8] : « La loi de l'Esprit est ce qu'on appelle la loi nouvelle. Or elle s'identifie, soit avec la personne de l'Esprit, soit avec l'activité en nous de ce même Esprit ». Ailleurs encore, il peut écrire : « Le propre de Dieu est d'agir à l'intérieur de l'âme, et c'est ainsi que fut donnée la nouvelle Alliance parce qu'elle consiste en l'infusion du Saint-Esprit... C'est le Saint-Esprit lui-même qui est la nouvelle Alliance en opérant en nous l'amour, plénitude de la loi. »

2) *Ici-bas, une loi « extérieure » demeure nécessaire.*

Toutefois, pour que cette économie nouvelle du Royaume puisse se réaliser, il est nécessaire que la « chair » de l'homme soit pleinement soumise à l'esprit, qu'elle ne puisse plus « combattre » contre l'esprit (*Gal.*, 5, 19). Or ceci ne s'accomplira que lorsque le Royaume sera définitivement instauré dans le monde, à la résurrection des corps. A ce moment, nos corps ressusciteront, transformés et glorifiés sous l'action de l'Esprit de Dieu (*Rom.*, 8, 9-11). Pour l'instant, si nous possédons bien en nous l'Esprit de Dieu qui a transformé nos cœurs, cet Esprit n'a pas encore accompli toute son action en nous ; notre corps, notamment, échappe encore en partie à son emprise, et c'est pourquoi il devra payer son tribut à la mort, en attendant la victoire définitive. L'homme demeure tiraillé entre deux forces qui se le disputent : la chair et l'esprit. Jusqu'à l'avènement définitif et parfait du Royaume, l'homme demeure menacé du péché, et l'expérience montre combien la « chair » a de poids encore! Après la Parousie et l'établissement définitif du Royaume, il n'y aura plus d'autre loi que celle de l'Esprit en nous ; mais en attendant une loi « extérieure » est encore nécessaire pour que l'homme ne s'égare pas sur la route qui mène à Dieu.

3) *« La loi est pour les pécheurs ».*

Il est dès lors facile de voir quelle est l'attitude du chrétien vis-à-vis de la loi extérieure. S'il est vrai que sa vie terrestre n'est qu'une préparation à sa vie céleste, il doit tendre normalement à se libérer du joug de la loi pour atteindre à la pleine liberté des enfants de Dieu, dans l'Esprit. La loi extérieure ne le contraint que dans la mesure où il est encore sujet du péché. Saint Paul le dit explicitement : « Le fruit de l'esprit est charité, joie, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi : contre de telles choses, il n'y a pas de loi » (*Gal.*, 5, 22-23), ce qui doit se comprendre : « Il n'est pas

besoin de loi qui fulmine des châtiments contre ceux qui agissent de la sorte »[9]. Plus explicite encore est ce texte de la première lettre à Timothée : « La loi est bonne, si on la prend comme une loi, en sachant bien qu'elle n'a pas été instituée pour le juste, mais pour les insoumis, et les rebelles, les impies et les pécheurs, les sacrilèges et les profanateurs... » (1, 8-11). Celui qui n'a pas encore le cœur purifié par l'amour a besoin d'une entrave qui lui dise : « Ne tue pas, ne vole pas, ne commets pas l'adultère, ne souille pas ton corps... » ; il a besoin d'une loi qui lui dise: « Tu recevras ton Créateur *au moins* à Pâques... ». Mais dans la mesure où le chrétien se laisse pénétrer par l'Amour, amour de Dieu et amour des hommes, ces entraves ne sont plus nécessaires.

Et ceci vaut, non seulement pour les cas évidents, comme ceux énumérés à l'instant, mais aussi pour les cas plus subtils. Le chrétien est libre, et non plus esclave d'une lettre qui tue. A mesure qu'il avance en perfection, il peut se montrer plus libre vis-à-vis de la lettre de la loi, en accord avec l'Esprit qui vit en lui. On rejoint la magnifique expression de saint Augustin : « Aime, et fais ce que tu veux ! ». Et c'est aussi ce que veut dire saint Jean de la Croix[10], inscrivant au sommet du mont de la perfection : « Il n'y a plus de chemin par ici, parce qu'il n'y a pas de loi pour le juste. »

4) *La lettre et l'esprit.*

A l'opposé, on voit combien est incompatible avec le véritable christianisme une observance de la lettre de la loi, vide d'amour. Le P. Lyonnet, dans l'article cité précédemment en note, l'explique fort bien[11] : « Qui accorde à l'observance en tant que telle une valeur en soi s'efforcera de la sauvegarder à tout prix et pourra s'imaginer obéir encore d'une certaine façon à la loi, même s'il parvient à la tourner ou, comme disaient les pharisiens, à « ruser avec elle ». Pour qui, au contraire, ne voit dans l'observance

extérieure que l'expression de la loi intérieure, un tel procédé n'a plus de sens. Ayant pour seule fin d'assurer le dynamisme intérieur du chrétien, la loi extérieure reçoit toute sa valeur de celui-ci, et non inversement. L'essentiel n'est donc pas l'observance de telle ou telle pratique de pénitence, mais l'esprit de pénitence, de tel ou tel exercice de piété, mais l'esprit de prière, puisque celle-là n'est imposée que dans le seul but d'assurer celui-ci. »

Bien plus, tout chrétien est menacé de retomber dans un pharisaïsme pire que celui contre lequel s'est insurgé le Christ. Et combien, en fait, vivent en parfaits pharisiens ! On s'acquitte matériellement des préceptes les plus clairs, les plus concrets ; on « assiste » régulièrement à la Messe du dimanche, on communie à Pâque et aux grandes fêtes, on fait maigre le vendredi, et l'on s'imagine alors être en règle avec la loi, même si, par ailleurs, on se soucie fort peu de Dieu et de son prochain. On s'attache à des « pratiques » extérieures, et l'on oublie que l'essentiel, c'est l'amour qui devrait nous faire vivre. A combien de chrétiens Dieu pourrait dire encore : « Je hais, je méprise votre assistance à la Messe ; pour vos solennités, je n'ai que dégoût ! Ce que Dieu réclame de toi, c'est d'accomplir la justice, d'aimer avec tendresse et de marcher humblement avec ton Dieu. » (cf. *Am.*, 5, 21-24 ; *Mich.*, 6, 6-8). Celui qui observe la lettre, sans que son cœur soit transformé par l'Esprit d'amour, il est semblable à ces cadavres d'insectes que l'on rencontre parfois : extérieurement, il reste une certaine apparence, une carapace ; intérieurement, il n'y a plus rien, tout a été rongé par les vers.

Jérusalem M.-E. BOISMARD.

NOTES

1. Les citations bibliques sont faites d'ordinaire selon le texte de la *Bible de Jérusalem.*

2. Il faudrait se garder de généraliser et juger tout le judaïsme d'après les reproches que Jésus adresse aux Scribes et aux Pharisiens dans les évangiles. Certains milieux, comme ceux de Qumran, avaient su allier un respect scrupuleux de la Loi à un esprit religieux profond ; mais n'oublions pas qu'ils s'étaient retirés au « désert » précisément parce qu'ils ne pouvaient tolérer la décadence religieuse du Sacerdoce de Jérusalem.

3. Sur ce thème, voir encore : *Is.*, 1, 11-17 ; *Jér.*, 6, 20 et déjà 1 *Sam.*, 15, 22.

4. Sur le sens de ce verset et des vv. suivants, on consultera avec profit la récente monographie de H. LJUNGMAN, *Das Gesetz erfüllen*, Lund, Gleerup, 1954.

5. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la béatitude : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu ».

6. Pour saint Paul, la « chair » représente l'humanité dans ce qu'elle a de faible et de périssable ; c'est, dans l'homme, le facteur de « corruption », au sens physique, mais aussi moral. Il faut bien se garder, ici et plus loin, de restreindre l'expression à son sens moderne (cf. les péchés contre la chair).

7. Pour tout ce chapitre, on lira avec profit l'excellent article du Père S. Lyonnet, S. J., *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul*, dans : CHRISTUS, CAHIERS SPIRITUELS, n. 4.

8. Cité par le P. Lyonnet, art. cit., p. 12.

9. S. LYONNET, *Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains* (Bible de Jérusalem), p. 38, note b.

10. Cité par S. Lyonnet, p. 22.

11. P. 19 s.

BÉATITUDES ET MORALE ÉVANGÉLIQUE

Les béatitudes ouvrent, dans l'évangile selon saint Matthieu et dans l'évangile selon saint Luc, le premier discours de Jésus, celui que l'on appelle « le sermon sur la montagne ». On identifie facilement le message de Jésus avec ce sermon et l'on reconnait dans les béatitudes l'essence de la morale évangélique. C'est un fait que ces pages de nos évangiles ont cristallisé autour d'elles l'admiration de ceux même qui ne se réclament pas de l'idéal évangélique, celle d'un Gandhi par exemple et aussi les attaques d'un Nietzche contre cette « morale de faibles ».

On s'accorde à souligner le caractère paradoxal de cet enseignement du Maître galiléen. Le sermon de saint Matthieu est construit sur une série d'antithèses, qui opposent la Loi nouvelle à la Loi ancienne et la justice chrétienne à celle des Scribes et des Pharisiens : « Vous avez appris qu'il a été dit... Eh bien! moi je vous dis... » Et ces antithèses, qui impliquent une transformation profonde des valeurs morales, sont introduites par une série de paradoxes, qui annoncent un renversement radical des conditions du bonheur et ne craignent pas de se mettre en contradiction avec l'estimation courante au sujet de la béatitude.

Mais l'accord cesse, même parmi les commentateurs chrétiens, dès qu'il s'agit d'interpréter ces paradoxes et de déterminer la portée morale de ce sermon du Seigneur. Avons-nous là un résumé de la morale évangélique ou, au contraire, un jugement sans appel dénonçant le péché de l'homme et la vanité de ses efforts pour accomplir les exigences de la justice ? Et s'il s'agit d'un programme

moral, est-ce une sorte de limite idéale, un esprit suscitant des attitudes plutôt que des œuvres déterminées , Ou peut-on considérer le sermon sur la montagne comme un code de perfection nouvelle, voire un « catalogue des vertus chrétiennes » ?1 Est-ce un ensemble de préceptes qui s'adressent à tous les disciples de Jésus ou des consignes restreintes au groupe des Douze, des conseils qui ne visent qu'un petit nombre de chrétiens ? Autrement dit la morale des Béatitudes concerne-t-elle le comportement du chrétien actuel ? A-t-elle quelque efficacité pour transformer la vie de l'homme aux prises avec la situation concrète de la vie quotidienne ?

Autant de questions qui ont reçu des différents courants de l'exégèse des réponses parfois très divergentes, souvent commandées par des opinions théologiques. Les commentateurs de la Réforme reprochent aux exégètes catholiques un moralisme optimiste, fondé sur une confiance trop grande dans les ressources morales de l'homme. Les catholiques accusent les protestants de tomber dans un pessimisme qui détruit toute possibilité de morale évagélique. Il suffira d'évoquer ici, en schématisant un peu, les tendances de l'exégèse des cinquante dernières années et de suggérer les apports valables à l'interprétation des Béatitudes et du sermon sur la montagne, convergeant d'horizons parfois fort opposés.

La conception la plus optimiste, à laquelle ses adversaires reprochent son légalisme, tend à considérer le sermon comme un véritable « programme de perfection nouvelle ». C'est l'enseignement du Maître, qui n'abroge pas sans doute la législation mosaïque, mais l'amène à sa perfection. A l'extrême, le messianisme de Tolstoï en fera la loi de la société future, d'un royaume de Dieu sur terre qu'il résume dans ce commandement : pas de résistance à l'injustice. Dans ce climat, les Béatitudes sont des qualités ou du moins des dispositions morales requises pour faire partie du Royaume et qui doivent fructifier en œuvres salutaires.

Une autre variante de cette interprétation optimiste s'inscrit au contraire contre tout légalisme. C'est une vision idéaliste de la morale évangélique. Le sermon n'apporte pas une loi nouvelle : il donne un esprit. Il ne faut pas y chercher une éthique de l'agir ou du faire ; il y est question d'une attitude profonde de l'être moral. Plus que des directives extérieures et détaillées, la morale de l'Evangile donne une orientation à l'intention foncière du cœur humain. C'est la « *Gesinnungsethik* » de l'exégète allemand Dibelius [2]. C'est aussi l'interprétation de Bergson dans *Les deux Sources de la Morale et de la Religion* :[3] « l'intention de ces maximes est d'induire un état d'âme », d'ouvrir la conscience morale au-dessus d'une morale emprisonnée et matérialisée dans des formules. Loin d'être un nouveau légalisme, c'est un programme de liberté spirituelle. Telle est la signification des Béatitudes : un vouloir divin, impossible à remplir en toute son exigence, mais qui possède en lui la force de transformer l'homme.

En face de ces tendances qui voient le sermon, sinon comme un programme en tout point réalisable, du moins comme un idéal qui oriente la vie morale, d'autres exégètes mettent en question la possibilité même d'une morale évangélique. L'historien juif de Jésus, Joseph Klausner [4] reconnait volontiers que la morale des évangiles n'a pas de parallèle comparable dans les autres codes moraux du judaïsme, surtout, ajoute-t-il, si cette éthique était dégagée de sa gangue de merveilleux et de mysticisme. Mais en même temps, il refuse à cette morale toute efficacité pour ce monde. Elle relève d'une fièvre messianique exacerbée. Et le Judaïsme, qui escomptait la venue du Royaume au terme d'un processus historique et devait tenir compte de la réalité quotidienne, ne pouvait que se heurter à l'enseignement de Jésus[5]. Cette position est celle de l'école eschatologique dont le représentant le plus célèbre est Albert Schweitzer. Lorsque Jésus annonce la venue du Royaume comme imminente, ce n'est pas de réforme d'un ordre ancien qu'il s'agit, c'est de l'instauration de quelque chose

d'absolument neuf. Le Royaume de Dieu fait irruption dans l'histoire au jour du jugement qui, dans une catastrophe cosmique, mettra fin au monde présent. Jésus ne promulgue donc pas un programme durable de vie morale. Il donne simplement quelques consignes pour ce temps de crise qui précède la parousie. Les paradoxes évangéliques n'ont aucun sens si on les envisage hors de ce temps d'exception : c'est un « sauve-qui-peut »[6] d'avant la catastrophe, une morale de l'intérim (*Interimsethik*) introduite par des Béatitudes qui ne font qu'annoncer le renversement des situations quand le Royaume surgira. Cet enseignement moral se trouve donc relativisé, réduit à une ligne de conduite intérimaire, dominée par une attente illusoire. A-t-il encore quelque valeur en dehors de cette crise ? Et si l'on dépouille la morale évangélique de ce climat apocalyptique, pourra-t-on encore l'appeler la morale de l'Evangile ? Ne faudra-t-il pas reprendre le mot de Loisy : « Jésus a prêché le Royaume et c'est l'éthique chrétienne qui est venue » ?

Bultmann[7] a tenté d'ouvrir l'aporie. La prédication du Royaume se situe pour lui aussi dans une atmosphère apocalyptique exacerbée : la fin est toute proche et l'homme doit se décider. L'enseignement de Jésus ne doit pas être coupé de cette proclamation eschatologique. Pour avoir part au salut, la condition inéluctable est d'accomplir sa volonté. Et toute la signification du sermon est de mettre en lumière le caractère radical de la volonté de Dieu exige jusqu'à la racine même des actes, le vouloir ment l'obéissance à des préceptes ; elles montrent que Dieu exige jusqu'à la racine même de ces actes, le vouloir libre. Les impératifs de l'évangile ne reposent donc pas sur une illusion eschatologique, mais sur l'absolue volonté de Dieu. Cette volonté divine, ce Royaume se posent devant l'option de l'homme dans l'instant concret qui est pour lui l'heure de se décider pour Dieu. Ainsi morale et eschatologie se trouvent conciliées, au prix d'une démythisation de toute l'enveloppe apocalyptique du message de Jésus.

Reste une interprétation, résolument plus pessimiste sur les possibilités de l'homme. Elle se veut « théologique »[6] entendant par là exclure toute signification morale du sermon. Jésus ne pousse à bout les exigences de la Loi et de la justice que pour laisser l'homme plus impuissant devant ses ressources, plus convaincu de l'ampleur du péché. Il n'aura alors d'autre porte de sortie que la conversion, la foi au Christ qui lui accorde rémission de ses péchés et le sauve de lui-même. Les Béatitudes n'ont pas d'autre sens que d'annoncer le salut et le Sermon n'est qu'un appel à la conversion.

On oscille ainsi d'un courant moralisant, qui à l'extrême voudrait dépouiller le message du Sermon de toute ambiance eschatologique et théologique pour en faire un pur idéal oral, à un courant théologique, qui refuse à ces chapitres de l'évangile toute portée morale et résoud le paradoxe évangélique dans un jugement du pécheur, sommé de se rendre à la Grâce.

Loi nouvelle ou, en tout cas, pur idéal qui décide d'une disponibililité fondamentale chez le disciple du Christ ? Morale de crise, qui aurait dû céder peu à peu à une éthique d'origine ecclésiastique ou plus simplement, sommation de Dieu au pécheur de renoncer à sa propre justice pour se remettre à la Grâce ? Faut-il opter pour l'une ou l'autre de ces réponses, qui mettent en relief, semble-t-il, des aspects partiels du Sermon sur la montagne ? Il est incontestable que ce Sermon est une annonce et qu'il se présente également comme une sorte de Loi nouvelle. Il impose au disciple du Christ des exigences concrètes et, par delà des exigences, il réclame une attitude profonde. On aurait tort d'y voir le tout du message de Jésus, ou du moins une sorte de raccourci de l'évangile. Il n'est ni *l'Evangile*, au sens originel du mot, ni même une somme de morale évangélique. Mais nul doute que sa place même à l'intérieur du récit évangélique, que les Béatitudes qui l'introduisent, que la structure même de ce discours n'en fassent pressentir l'importance qu'il avait aux yeux de la

communauté primitive et n'en indiquent la portée dans la catéchèse chrétienne. En précisant le contexte et en dégageant les grandes lignes du texte même, il faudra tenter également de situer cet enseignement dans la prédication de Jésus pour essayer de répondre à tous ces points d'interrogation.

***

Le Sermon sur la montagne occupe une position significative dans l'évangile de Matthieu, comme dans celui de Luc. Et M. Vaganay fait remonter cet état de fait à un évangile araméen dont nos trois synoptiques sont tributaires[9]. Dans ce document assez bien reflété par l'évangile actuel de Matthieu, chacun des cinq discours de Jésus était préparé par un ensemble de récits. Les récits qui acheminent au discours inaugural retracent les débuts du Royaume. Après le tryptique initial, prédication de Jean-Baptiste — Baptême — tentation, c'est la proclamation du Royaume et l'appel à la pénitence, ce que Marc appelle l'Evangile : « Le Royaume des Cieux est tout proche » (*Mc.*, 4, 17). Déjà les premiers miracles sont les signes du salut. Il faut choisir pour ou contre le Royaume : les premiers disciples entendent l'appel du Maître ; les premiers conflits commencent aussi, du moins d'après Luc, corroboré par Marc, qui doit être ici l'écho de l'évangile araméen. Matthieu a résumé cela dans un sommaire qui nous introduit immédiatement au discours (*Mt.*, 4, 23 ss.). Avant le discours, Luc situe un dernier fait qui a son importance : le choix des Douze (*Luc*, 6, 12 ss.). Ainsi le noyau du nouveau peuple de Dieu constitue l'auditoire du premier enseignement du nouveau Maître.

Car il ne s'agit plus de l'annonce du Royaume (*kérygme; Mt.*, 4, 17-23 ; *Lc.*, 4, 44). Il s'agit d'un enseignement (*didaché : Mt.*, 5, 2 ; 7, 28-29) d'un autre type. Jésus ne fait plus figure de prophète qui annonce le Règne de Dieu, mais de Rabbi, de Maître qui promulgue la Loi nouvelle et donne ses consignes aux disciples qui ont accueilli la Bonne Nouvelle[10]. La portée de ce premier discours est particu-

lièrement mise en valeur par la solennelle formule d'introduction de Matthieu: après avoirs gravi la montagne — certains commentateurs pensent à un nouveau Sinaï — « Jésus s'assit, ses disciples s'approchèrent de lui et ouvrant alors la bouche, il se mit à les enseigner » (5 ,1-2). Elle est encore plus nettement soulignée par la remarque qui ponctue le discours : « les foules étaient vivement frappées de son enseignement : c'est qu'il les enseignait en homme qui a autorité, et non pas comme leurs scribes » (7, 28-29). On a voulu voir dans ces scribes des personnages différents des docteurs : ils n'étaient que de purs répétiteurs, ne donnant du moins qu'un enseignement élémentaire, tandis que les docteurs, les rabbis avaient mandat d'interpréter la Loi et de l'appliquer aux situations concrètes. Autrement dit, de vrais théologiens, qui avaient reçu une ordination pour remplir cette fonction. Les foules s'étonneraient donc de ce que Jésus enseigne comme un vrai maître, qui a autorité, alors qu'elles savent fort bien qu'il ne possède pas un tel titre [11]. Quoi qu'il en soit, et l'on verra que l'enseignement de Jésus se distinguait également de celui des maîtres en Israël, les auditeurs de Jésus admirent et son enseignement et son autorité, faisant la comparaison avec les docteurs de son temps. Jésus est donc un maître, et plus qu'un maître. Il a qualité pour interpréter la Loi et c'est de celà précisément qu'il est question dans le présent discours.

Le contexte nous renseigne déjà sur la nature et la portée du Sermon. Il n'est pas purement et simplement un appel à la conversion: il succède au contraire à la prédication de la pénitence en vue du Royaume. Par rapport à cette annonce. à l'évangile, c'est une exhortation morale (*parénèse*) traçant un programme de vie pour ceux qui ont opté pour le Royaume. Jésus y parle en Maître habilité à dégager, devant des disciples, les exigences qu'engage leur choix. Mais on a raison de souligner que ces consignes n'ont pas de sens en dehors de cette annonce du Règne de Dieu et du salut qui vient. Cet enseignement est suspendu à la forma-

tion d'un Israël nouveau, à partir de la proclamation du Royaume et de sa réalisation dans les actes de la puissance et de la miséricorde divine que sont les miracles. Les Béatitudes soulignent encore ce contexte eschatologique.

***

Déclaration messianique proclamant la venue du Royaume ou exhortation à prendre l'attitude intérieure que réclame le salut ? La question se pose à nouveau à propos des Béatitudes ou, plus exactement, elle est posée par les deux versions : celle de Matthieu a un accent plus moralisant, tandis que le texte de Luc donne une plus vive impression d'un renversement de situations opéré par la venue du Royaume[12].

Les Béatitudes de Luc sont caractérisées par un plus grand relief, accusé par les malédictions qui prennent le contre-pied des bénédictions, par le style plus direct dû à l'emploi de la seconde personne, par le contraste de la situation présente avec l'avenir eschatologique. Le simple rapprochement des béatitudes et des malédictions est vraiment saisissant :

« Heureux, vous qui êtes pauvres!... Mais malheur à vous, les riches!

— Heureux, vous qui avez faim maintenant!... Malheur à vous, qui êtes repus maintenant!

— Heureux, vous qui pleurez maintenant!... Malheur à vous, qui riez maintenant!

— Heureux serez-vous quand les hommes rejetteront votre nom comme infâme à cause du Fils de l'homme... Malheur à vous, quand tout le monde dira du bien de vous! »

La composition antithétique souligne le partage que va établir, dans le monde, la réalisation du Règne de Dieu : la distribution des conditions selon le monde présent va se trouver totalement renversée. Luc aime beaucoup ces tableaux antithétiques : deux des paraboles qu'il est seul à nous rapporter décrivent ce revers des riches qui amassent (le riche insensé : *Lc.*, 12, 16-21) ou qui mènent une luxueuse existence (Lazare et le mauvais riche : *Lc.*, 16, 19-31). Cette dernière parabole est une illustration frap-

pante des béatitudes et des malédictions. D'un côté, le riche qui festoie et qui mène joyeuse vie ; le pauvre qui souffre de faim, rongé par les ulcères. De l'autre, le riche, qui a été comblé de biens pendant sa vie, torturé par la soif ; le pauvre, qui mourait de faim, reçoit sa consolation. C'est précisément ce terme de consolation qui constitue le pivot de la béatitude : les riches ont leur consolation, tandis que les pauvres attendent la consolation divine. La consolation que le prophète de l'exil annonçait aux pauvres d'Israël (*Is.*, 40, 1 ; 49, 9 ; 61, 2), qui coïncide avec la Bonne Nouvelle du Règne de Yahvé et du salut (*Is.*, 49, 7 ; *cf.* 40, 3-5) sert de toile de fond à l'annonce du Royaume, dans nos évangiles synoptiques. Il paraît bien difficile de nier qu'une préoccupation d'ordre concret, sinon d'ordre social, se reflète dans la présentation des riches et des pauvres par l'évangéliste qui se fait l'écho des aspirations des pauvres dans le chant de Marie (*Luc*, 1, 46-55), qui insiste sur le dépouillement absolu du disciple (« quittant *tout* » : 5, 11-28 ; « renoncer à *tous* ses biens » : 14, 33 ; « vends *tout* » : 18, 22) et montre ce renoncement réalisé dans la mise en commun des biens dans la communauté de Jérusalem (*Act.*, 2, 44-45 ; 4, 32.34.35 ; 4, 37 ; 5, 1-11). Mais cet accent placé sur un idéal de vie chrétienne se situe bien dans le prolongement de l'enseignement de Jésus sur l'incompatibilité du souci des richesses avec la recherche du Royaume (*Mc.*, 10, 17-30 ; *cf. Mc.*, 4, 19 ; *Mt.*, 6, 19-21 ; *Mt.*, 6, 24). Le contexte où vient s'insérer l'épisode du jeune homme riche présente lui aussi un dyptique, opposant un refus à une acceptation, la charnière étant constituée par la fameuse maxime : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu ». (*Mc.*, 10, 25). D'un côté, le riche qui n'a pas le courage d'abandonner ses grands biens pour la vie éternelle ; de l'autre, les disciples qui ont tout laissé à cause du Royaume, mais qui sont assurés de recevoir le centuple en ce temps présent et la vie éternelle dans le

temps à venir. Cet enseignement était également un trait de la prédication morale primitive : l'épître de Jacques en particulier reprend à trois reprises l'antithèse pauvre-riches en rapport avec la venue du Royaume et l'avènement du Seigneur (*Jac.*, 1, 9-12 ; 2, 1-7 ; 5, 1-6). Toutefois il serait bien excessif d'affirmer que l'idée d'un riche humble et détaché est absolument contradictoire avec l'idéal évangélique[13]. Mais pour saint Luc, reflétant bien la prédication de Jésus, la pauvreté est une situation de fait, exigeant un dépouillement effectif et volontaire. Et ceci paraît répondre à un trait essentiel de l'âme juive qui s'est peu à peu creusé à partir des épreuves et aussi des espoirs des pauvres d'Israël[14]. Dans la première communauté, les croyants appartenaient à cette condition plutôt humble et devaient venir de ce milieu des pauvres.

La béatitude de ceux qui ont faim et de ceux qui pleurent, la malédiction des repus[15] et celle de ceux qui rient accusent encore ce réalisme. La béatitude des persécutés semble bien évoquer aussi un contexte concret avec les termes d'exclusion et de proscription du nom de chrétiens : autant d'allusions selon certains commentateurs, aux persécutions des Juifs contre les communautés primitives. Mais si le point de vue de Luc est celui d'une situation concrète, cette situation est commandée par une attitude d'âme. Luc n'a pas voulu conférer à la pauvreté une valeur morale indépendante d'une option pour le Royaume, pas plus qu'il ne condamne la propriété comme intrinsèquement perverse. Il maudit les riches qui misent leur existence sur les biensterrestres, qui thésaurisent pour ce temps au lieu de s'enrichir pour Dieu (*Luc*, 12, 21). Il n'exalte la pauvreté, le dépouillement, l'imprévoyance (*cf.* 12, 22-34) qu'en vue de la disponibilité qu'ils créent dans le cœur de l'homme pour la recherche du Royaume et du trésor céleste. De même les persécutions et les souffrances du disciple ne trouvent valeur que dans leur motif : « à cause du Fils de l'Homme » qui déjà donne part au chrétien dans son Royaume et qui, au jour du jugement, rétablira défini-

tivement la situation. Une double antithèse : riches-pauvres, maintenant — ce jour-là place le disciple devant une option. Etre pauvre pour n'être tendu que sur l'attente du Royaume ou être riche jusqu'au jour où il faudra rendre compte de ses biens et de son âme (*cf. Luc*, 12, 19-20). Cette alternative est toute proche de la proposition du salut et de l'appel à la conversion, qui jette l'homme devant une décision et le met en demeure de se prononcer pour ou contre le Royaume (*cf. Mt.*, 13, 44-46 ; *Lc.*, 9, 59-62). Elle est surtout commandée semble-t-il, par le cadre de l'annonce de la Parousie, du jour où le Fils de l'Homme séparera définitivement ceux qui appartiennent au Royaume de ceux qui en seront rejetés (*Lc.*, 17, 33)[16]. Toute la perspective de l'existence chrétienne est soutenue par cette espérance et tendue vers ce jour. Mais déjà l'actualité du Royaume que Luc exprime dans des « *aujourd'hui* » (*Lc.*, 4, 21 ; 5, 26 ; 13, 32 ; 19, 9), jusqu'à « *l'aujourd'hui* » de la Croix (23, 43), garantit l'avenir. Il se peut d'ailleurs que Luc ait entendu la réalisation de cet espoir dès la mort du disciple[17]. En tout cas, les Béatitudes de Luc insistent sur ce qui fonde la vie chrétienne et qui la polarise. Car le partage des hommes ne s'explique que par une attitude d'âme, une option qui sort du cœur, l'ouvrant à une totale disponibilité au Royaume, point de départ d'une mise en pratique de la Loi d'amour. Car il faut que le bon arbre porte du fruit (*Lc.*, 6, 47-49).



Avec les Béatitudes de Matthieu, le climat change et passe de l'eschatologie à la justice. Cette tendance moralisante transparaît nettement dans les petites touches que le premier évangéliste introduit dans les béatitudes parallèles à celles de Luc et dans l'adjonction de nouvelles béatitudes dont la nuance est assez différente des premières. Le Royaume n'est plus promis purement et simplement aux pauvres, mais aux « pauvres selon l'esprit ». Les affamés de Luc deviennent « ceux qui ont faim et soif de

la justice ». Pareillement, les persécutés deviennent les persécutés « pour la justice », dans un dédoublement de la dernière béatitude introduit sans doute pour mettre en valeur ce motif. La raison des persécutions n'est plus simplement le Fils de l'Homme (*Lc.*, 6, 22 ; *cf. Mt.*, 5, 11), mais la justice (*Mt.*, 5, 10). Il n'est pas jusqu'à l'adjonction d'un participe pour qualifier les calomnies contre les disciples : « Heureux serez-vous quand... on dira *faussement* contre vous toute sorte de mal à cause de moi », qui ne trahisse cette préoccupation moralisante : il ne faut pas que les propos répandus contre les chrétiens puissent s'appuyer sur aucun soupçon venant de leur conduite ! Toutes ces retouches transposent les situations de fait du troisième évangile sur le plan d'une attitude intérieure, d'une pauvreté de l'âme, d'un désir de la justice et elles donnent comme motif valable à la conduite du disciple la poursuite de cette justice.

Ce déplacement d'accent se retrouve dans les béatitudes propres à Matthieu : le point de vue plus passif, celui qui vise les dispositions morales, dans les béatitudes des doux et des cœurs purs et le point de vue actif, qui concerne la pratique des œuvres de justice, dans la béatitude des miséricordieux et celle des artisans de paix. L'expression « purs de cœurs » rappelle d'ailleurs étroitement les « pauvres selon l'esprit ». Il s'agit de l'intention profonde d'où procèdent les actes, du cœur d'où sortent les pensées les plus secrètes, qui engage toute l'existence par ses décisions, de cet œil intérieur qui éclaire toute la conduite (*cf. Mt.*, 6, 22-23). Et la pureté de cœur nous transporte dans le climat des controverses avec les scribes et les pharisiens sur les règles de pureté rituelle : « Ce qui sort de la bouche vient du cœur et voilà ce qui rend l'homme impur » (*cf. Mt.*, 15, 7-20). Pour voir Dieu, pour se présenter à lui, non plus en son temple terrestre mais dans son Royaume, dans le sanctuaire céleste, il faut être « pur de cœur », il faut être saint. La béatitude des doux (ou des humbles), auxquels est promis l'héritage de la terre

eschatologique, n'est pour ainsi dire qu'un dédoublement ou plutôt un renforcement de la pauvreté spirituelle. Dans l'Ancien Testament, les humbles sont les mêmes personnages que les pauvres. Et dans la version grecque du *Psaume* 36, 11, d'où est extraite cette béatitude, la douceur traduit le vocabulaire de la pauvreté. En tout cas, il s'agit d'une attitude radicale, celle qui caractérise le Messie des Pauvres (*Mt.*, 21, 5 ; *cf. Zach.*, 9, 9) et le Maître de la Loi nouvelle (*Mt.*, 11, 28-30), « doux et humble de cœur » qui veut bien révéler aux tout petits les secrets du Royaume. Quant à la miséricorde de l'homme qui appelle la miséricorde divine, elle manifeste une qualité plus active : un penchant à pardonner qui imite la compassion divine pour l'homme (*cf. Lc.*, 6, 36). Pour se préparer à la miséricorde eschatologique de Dieu, l'homme doit employer la même mesure avec son prochain: cette béatitude anticipe un trait majeur du Sermon (*Mt.*, 6, 12-14-15; 7, 1-2; *cf.* 9, 13 ; 12, 7 ; 18, 33-35) et qui est l'un des points les plus graves de la Loi, avec la justice et la bonne foi (23, 23). C'est Matthieu qui nous montre encore cette mesure de la miséricorde présidant au jugement (25, 40-45). La béatitude de ceux qui travaillent à la paix est de toutes la plus active : la recherche de la paix faisait pratie de l'attitude des anawim, des pauvres (*cf. Ps.*, 33, 15) ; saint Jacques faisant allusion à Isaïe (32, 17) considère cette action pacificatrice comme un fruit de justice ; c'est peut-être déjà l'annonce d'un autre thème du Sermon (réconciliation : 5, 23-59 ; non violence : 5, 38-59).

Ainsi les béatitudes de Matthieu sont moins des paradoxes qui se résolvent dans le renversement des situations, réalisé par le Royaume, qu'une amorce du programme de perfection, instauré par le Sermon qui suit. Déjà elles dégagent les grandes lignes de ce programme : à la base de la justice nouvelle, se trouve un dépouillement absolu qui place l'homme en face de son indigence et du salut offert par Dieu. Pour être ouvert au Royaume, il faut que le cœur, d'où jaillit la décision de l'homme, soit désencombré du

souci des biens terrestres (6, 19-34). Il faut surtout que l'homme atteigne à la conscience de sa totale dépendance vis-à-vis de l'amour du Père, qu'il se fasse une âme d'enfant (7, 7-11 ; *cf*. 18, 1-5). Mais si le Royaume est un don de Dieu, la justice, qui est une condition pour entrer dans ce Royaume, se réalise, s'accomplit par des œuvres ; il faut observer la Loi en ses moindres points et viser à une justice qui dépasse celle des Scribes et des Pharisiens (5, 17-20 ; 6, 1). La justice, dont il faut avoir faim et soif, pour laquelle le disciple souffre persécution, apparaît comme un idéal de vie chrétienne qui rejoint la volonté divine au-delà des exigences mêmes de la Loi (5, 48). Le dernier mot de cette justice est l'amour.

Matthieu se situe donc dans l'entre-deux, dans l'intérim qui sépare la proclamation du Royaume de sa venue. Après avoir accueilli l'Evangile, dans l'attente du jour de la Parousie, le disciple doit suivre la voie (7, 13). Il doit sans cesse s'assurer de son orientation, revenir aux dispositions fondamentales que réclame l'entrée progressive dans le Royaume. Il doit sans cesse faire la volonté du Père dans une fidélité à la Loi qui l'exprime, par delà les exigences mêmes des préceptes. Cette obéissance va jusqu'à devenir une imitation de Dieu, modèle parfait de justice (5, 48). L'annonce prophétique du Royaume aux pauvres d'Israël ou le message eschatologique de Luc tourne à l'exhortation morale : les Béatitudes de Matthieu énoncent les conditions auxquelles on peut avoir part au Royaume. En fonction des besoins de la catéchèse chrétienne, l'évangéliste interprète l'enseignement primitif, resserrant d'ailleurs le rapport entre les Béatitudes et le Sermon sur la montagne.

Le message des Béatitudes semble bien se rattacher aux grandes phases de la vie publique de Jésus : la béatitude des pauvres, évoque la prédication du Royaume dans les synagogues de Galilée. Il est significatif que l'annonce de la Bonne Nouvelle aux pauvres se trouve dans la prédication de Nazareth (*Lc.*, 4, 18) et dans la réponse aux envoyés de Jean-Baptiste (*Lc.*, 7, 22 et parall.). Cette prédi-

cation se réfère étroitement, semble-t-il, à l'annonce de la libération des pauvres d'Israël (c. 40-45 du livre d'*Isaïe*). Sans cette venue du Règne de Dieu, sans cette proposition du salut, les exigences évangéliques n'ont pas de sens. La béatitude des persécutés se profile sur une autre annonce, celle des épreuves eschatologiques. Elle fait appel à un autre témoignage scripturaire : la venue du Fils de l'Homme sur les nuées du Ciel. Dans l'interim, entre l'Evangile et le Jugement, c'est à cause de l'Evangile du Royaume que le disciple se fait pauvre de tout hormis de ce trésor ; c'est à cause du Fils de l'Homme, pour lui rendre témoignage, que le disciple porte sa croix. La justice qu'il accomplit est à l'image de la parfaite soumission du Fils à la volonté de son Père.

***

La morale part de l'Evangile et de l'initiative divine. Elle est polarisée par l'attente du Retour. Suspendue à la Parole du salut et à celle du jugement, elle est soumise à l'autorité du Maître qui propose la Loi. Car il n'y a pas de Règne de Dieu sans que le Roi exprime sa volonté dans une loi. C'est toute la signification du Sermon. Un autre article de ce numéro dégage l'attitude de Jésus vis-à-vis de la Loi ancienne, telle qu'elle ressort des récits évangéliques. Il suffira de relever ici les traits majeurs de cette attitude[18]. Nous avons vu qu'elle se résume en un mot : « il enseigne en homme qui a autorité » (*Mt.*, 7, 29). Mais de quelle autorité s'agit-il ? Elle tranche sur celle des maîtres de second rang. Elle innove même par rapport à celle des rabbins dûment investis, qui occupent la chaire de Moïse (*Mt.*, 23, 2), qui expliquent et appliquent la Thora à coup de déclarations et de règles (*halachot*), suivant une tradition que l'on fait remonter jusqu'à Moïse lui-même. Or l'enseignement du nouveau maître ne cherche pas à se conformer à ces traditions des anciens. Il brise la chaîne : son autorité ne lui vient pas de là. Les foules d'ailleurs ne s'y trompent point : « Qu'est ceci ? Un enseignement nou-

veau donné d'autorité ! » (*Luc*, 1, 27), pas plus d'ailleurs semble-t-il, que les grands prêtres et les anciens (*Mt.*, 21, 23). Cette autorité est scandée par les formules antithétiques du discours : « Vous avez appris qu'il a été dit à nos ancêtres... Eh bien ! moi je vous dis... » Et chacune de ces antithèses reprend un point du Décalogue. Mais il ne faudrait pas s'y méprendre. Jésus ne se pose pas en nouveau législateur qui opposerait ses commandements à ceux de Moïse. Il n'entend pas abroger la Loi mosaïque pour la remplacer par une nouvelle, comme le voulait Marcion : « N'allez pas croire que je suis venu abolir la Loi et les Prophètes : je ne suis pas venu abolir mais accomplir. » (*Mt.*, 5, 17). Quel est le sens de cette déclaration ? Il ne s'agit pas évidemment d'une observation des préceptes au plan littéral et pratique, d'une observance scrupuleuse comme celles qu'encadraient les règles des rabbins. Jésus s'oppose au contraire contre l'envahissement de ces interprétations et de cette casuistique qui, en remontant le courant de la tradition, prétendent se raccrocher aux premiers pères, contemporains du législateur du Sinaï. Par delà ces traditions, Jésus remonte directement à la volonté divine qui inspire ces préceptes : voilà sa « *halacha* » à lui, c'est à dire son interprétation propre de la volonté du Père, sa Loi. Elle le conduit, contre la tendance des rabbins à placer tous les préceptes sur le même plan, à établir une hiérarchie dans les commandements, mettant les lois morales au-dessus des préceptes cultuels et donnant le double commandement de l'amour (5, 43-48 ; *cf.* 22, 34-40) comme manifestation de la Volonté du Père. Par delà les préceptes, Jésus se reconnait le pouvoir de discerner la volonté divine elle-même et donc de réclamer des exigences nouvelles de Dieu pour le temps du Royaume. Car plusieurs des préceptes contenus dans ces antithèses ne sont pas purement et simplement réductibles à une restauration de la Loi mosaïque. Il y a du nouveau dans ces préceptes (sur la question du mariage : 5, 31-9 ; dans l'abandon de son propre droit : 5, 38-9, même si l'expression est paradoxale ; surtout dans

l'amour des ennemis : 5, 43-9). Sans doute cet accomplissement se situe dans la ligne de la Loi et des Prophètes, mais cette plénitude de la Loi correspond à une réalité nouvelle : le Royaume déjà présent.

L'autorité du Maître qui amène ainsi la Loi à sa perfection relève du même pouvoir qu'il avait d'accomplir les prophéties. Dans l'annonce de la Bonne Nouvelle, il y a plus qu'un prophète et c'est ce que manifeste le pouvoir de faire des miracles, de remettre les péchés ou de chasser les démons (*cf. Mt.*, 9, 6-8 ; *Luc*, 4, 32-36) : le Royaume est là, à portée de la foi. Cette autorité est encore la même que celle de faire le jugement remis entre les mains du Fils de l'Homme. Autorité messianique, qu'expriment les « *egô* » répétés du Sermon, et qui vient du Ciel (*cf. Mt.*, 21, 23-27). L'enseignement de Jésus ne puise pas dans une tradition humaine : il lui a été remis par le Père (*Mt.*, 21, 23-27). Voilà pourquoi le Fils de l'Homme est maître de la Thora, comme il l'est du sabbat[19]. Entre l'inauguration du Royaume et sa consommation, la voie du nouveau peuple de Dieu est tracée par cette autorité transmise par lui-même à ses apôtres de faire de toutes les nations ses disciples. C'est ainsi que s'achève l'évangile de Matthieu, en évoquant peut-être le premier sermon de Jésus qui assure les bases du Royaume (*Mt.*, 28, 18).

***

Au terme de cette analyse des Béatitudes et du Sermon sur la Montagne, il apparaît que la foi à l'Evangile et la conversion engagent une existence chrétienne commandée par une Loi. Il est vrai que cet impératif et ces exigences de perfection postulent la grâce de Dieu manifestée dans le Sauveur. Mais l'Evangile ne va pas sans morale ni le Règne de Dieu sans Loi.

Sans doute Jésus a-t-il insisté, avec un accent prophétique, sur l'esprit qui finissait par se cacher derrière l'écorce toujours plus épaisse de la lettre. Sans doute exige-t-il avant tout une attitude d'âme, une qualité de vie de la part du

disciple. Sans doute son message est-il surtout une orientation vers la Volonté du Père de l'intention droite de l'homme. Jésus n'était pas qu'un prophète : il était le médiateur de la Nouvelle Alliance. A la communauté, issue de cette Alliance, héritière de la Loi et des Prophètes, il a donné lui-même et des consignes précises et l'autorité de les transmettre et de les expliquer. A la proclamation du Royaume, succède la catéchèse. Mais l'éthique de l'Eglise ne s'est pas substituée à l'appel à la conversion du prophète de Galilée. Jésus appelait un peuple nouveau et l'appelant, lui donnait une règle de vie.

Cette morale évangélique possède, il est vrai, un caractère passager, au sens où la vie humaine et le temps du salut sont des délais accordés pour entrer dans le Royaume. L'attente de la Parousie lui donne un accent de crise : le temps presse pour le disciple et pour l'Eglise du rassemblement des élus dans le festin des noces. Il est hors de doute que cette visée d'une autre consolation jette une certaine relativité sur des valeurs réelles à ne considérer que le simple jugement humain. Mais, par ailleurs, déjà le Royaume s'approche. Il est dans le monde. Et les œuvres du disciple de Jésus, nourries par la grâce de l'Evangile, portent témoignage à cette venue du Royaume. Déjà le comportement chrétien manifeste la puissance de la Parole, comme autrefois les miracles de Jésus étaient les signes du salut[20]. Et par là ce message a la solidité d'une Parole qui ne passera pas.

Y. Trémel, o.p.

NOTES

1. M. Dibelius, *Die Bergpredigt*, dans *Botschaft und Geschichte*, p. 93.

2. M. Dibelius, *op. cit.*, surtout les p. 168-174.

3. H. Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, 3me éd., p. 56-57.

4. J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, p. 381; 414.

5. C'est l'attente du jugement et du Royaume des Cieux, qui

transforme cette morale bien juive en pessimisme et aurait abouti à la négation du Judaïsme comme communauté nationale. Dans ce cadre, plus de place pour le processus du progrès historique. J. Klausner prend la contradictoire de Tolstoï : « Le vrai socialisme est juif et non chrétien. » (p. 406).

6. Le mot est de P. BONNARD, dans un article de la *Revue de Théologie et de Philosophie* (1953, p. 240) qu'il faut signaler ici comme l'une des meilleures mises au point de l'interprétation du *Sermon sur la montagne*, avec celle de A.-M. HUNTER, *The meaning of the Sermon on the Mount*, dans *Expository Times*, 1952, p. 176-179.

7. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen testaments*, p. 10-21.

8. C'est la thèse de K. BARTH, reprise par E. THURNEYSEN, *Die Bergpredigt* (*Theologische Existenz heute*, 46).

9. Cf. L. VAGANAY, *L'absence du Sermon sur la Montagne chez Marc*, R.B. 1951, p. 5-46; *Le problème synoptique*, p. 58-59; P. BENOIT, *L'Evangile selon saint Matthieu*, p. 7-9.

10. L'exégète anglican C. H. DODD met cette succession en parallèle avec la structure des épîtres de saint Paul dans *Gospel and Law*, p. 3-24.

11. Hypothèse de D. DAUBE, dans *The Journal of Theological Studies* 1938, p. 45-59.

12. Les grandes lignes des pages qui suivent s'appuient sur la minutieuse analyse de dom J. DUPONT, *Les Béatitudes. Le problème Littéraire. Le message doctrinal.* — Bruges-Louvain, 1954. Il faut se contenter de reporter le lecteur une fois pour toutes à cette étude critique, ainsi qu'à un autre ouvrage récent, dont les conclusions ne rejoignent pas toujours celles de dom Dupont : celui de E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953. Les pages 40-108 sont consacrées aux Béatitudes et éclairent bien l'arrière-plan du judaïsme (Psaumes, Apocalyptique, Qumrân, Rabbinisme).

13. LOISY, *Les Evangiles Synoptiques*, p. 546 : « Si (Matthieu) a voulu insinuer que la pauvreté spirituelle est compatible avec une autre situation que la pauvreté de fait, il a introduit une nuance de pensée qui n'était pas dans le discours primitif, tout comme Luc s'il a voulu attribuer à la pauvreté réelle une valeur morale indépendante : du point de vue de Jésus, les deux choses allaient ensemble, l'idée d'un riche humble et détaché se présentant comme contradictoire, et celle du pauvre impatient et révolté contre son sort étant radicalement opposée à l'idéal du pauvre évangélique. Matthieu tend à adapter l'idée primitive aux conditions pratiques de la vie, et Luc à un programme de socialisme ascétique qui est resté longtemps celui de l'Eglise. Le Christ n'aurait désapprouvé ni l'une ni l'autre de ces tendances. » Il y avait dans ces lignes une intuition que l'on trouvera élaborée dans l'étude de dom Dupont, avec les nuances qu'introduit une analyse poussée des textes.

14. A. Gelin, dans *Les Pauvres de Yahvé* a tracé l'itinéraire spirituel des Anawim ou Pauvres d'Israël.

15. « Malheur à vous qui êtes repus maintenant! » trad. de M. Osty.

16. C'est pourquoi, sans pouvoir fournir de plus amples justifications, on peut penser avec M. Vaganay et malgré les arguments opposés de dom Dupont, que les malédictions appartenaient à l'évangile araméen, loin d'être une création de Luc pour renforcer sa pensée. Aux arguments que l'on trouvera dans l'ouvrage de dom Dupont (p. 107-108), ne faudrait-il pas ajouter la cérémonie d'entrée dans la communauté de la Nouvelle Alliance (cf. G. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda*, p. 136-137)? On trouve, dans ce rite, un parallèle suggestif de malédictions adressées à des absents. Il me semble que la disparition des malédictions chez Matthieu peut s'expliquer par sa tendance moralisante, à moins qu'il ne dépende d'une autre tradition des Béatitudes, comme le suggère M. Black, *An aramaïc approach to the Gospels and Acts*, 2me éd., p. 258-259.

17. C'est l'opinion de dom Dupont qu'il s'agit d'un retournement des situations sur le plan individuel en *Lc.*, 16, 19-31 (cf. *Lc.*, 12, 20; 16, 9; 12, 33; 23, 43). Cf. *Les Béatitudes*, p. 211-212.

18. Sans noter toutes les divergences ou les nuances qu'elles comportent, il faut citer les études qui inspirent ces trop rapides remarques : W. G. Kuemmel, *Jesus und der jüdische Traditionsgedanke*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1934, p. 105-130 ; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 2me éd. 1935, p. 284-308 ; W. Manson, *Jesus the Messiah*, p. 77-93 ; H. J. Schoeps, *Jésus et la Loi juive*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1953, p. 1-20 ; E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, p. 123-164 ; Gutbrod, art. *nomos* dans *T. W. N. T. de Kittel*, Band IV, 1051-1057.

19. Sur l'*exousia de Jésus*, voir en plus de l'article cité de D. Daube, C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, p. 78-82 ; A. Feuillet, *L'exousia du Fils de l'Homme*, dans *Recherches de Science religieuse* 1954, p. 161-192.

20. Pour le Judaïsme du type pharisien la venue du Royaume est le résultat des œuvres de l'homme, de son obéissance à la Loi. Pour le courant apocalyptique, la venue du Royaume est une intervention gratuite de Dieu, brisant le cours de l'histoire. Dans le message évangélique, le Royaume est le salut donné dans le Christ. Mais l'homme est appelé à entrer dans le Royaume, par une disponibilité foncière. Il est appelé aussi, par ses œuvres, à désigner au monde la puissance divine opérant le salut. En ce sens, ces œuvres, qui procèdent initialement de l'Evangile, construisent le Royaume en témoignant la vérité de la prédication.

LA MORALE DE L'AGAPÈ SELON LE NOUVEAU TESTAMENT

La première et décisive révélation de l'Evangile est celle d'un Dieu parfait, (*Mt.*, 6, 48), qui a un Fils unique, chéri d'une dilection insigne et qu'il ne désigne jamais que comme l'objet privilégié de sa charité[1]. Or il n'hésite pas à l'envoyer en personne pour « rechercher et sauver ce qui était perdu » (*Lc.*, 19, 10) et même pour traiter avec les chefs de son peuple qui se sont obstinément refusés à recevoir le message de ses serviteurs les prophètes[2]. Il expose son Unique aux outrages et à la mort pour conclure une alliance avec les pécheurs[3] qu'il veut purifier et béatifier. Cette initiative et ce don (I *Jo.*, 4, 10) furent l'objet privilégié de la contemplation des Apôtres : « Dieu a aimé le monde au point de lui donner son Fils unique, afin que ceux qui croient en lui ne périssent point mais qu'ils aient la vie éternelle »[4].

On peut, on doit dire que toute la morale du Nouveau Testament est fondée sur cette gratuité de la charité divine. Si le chrétien se définit : un pécheur auquel Dieu fait libéralement remise de toute sa dette, il va de soi que son attitude fondamentale sera celle de l'« acceptation » ou de la « réception » de la parole de Dieu (*Lc.*, 8, 13), du Christ[5], du Royaume (*Mc.*, 9, 15). Ce qui suppose que l'on soit affamé et assoiffé de justice, et par conséquent humble et conscient de sa misère, pauvre en esprit[6]. Or nul n'est plus confiant en l'amour prévenant de sa mère et plus abandonné à sa sollicitude qu'un enfant. Les tout petits

seront donc présentés comme le type de la réceptivité et de l'accueil du don de Dieu[7] ; ils sont naturellement doués pour donner à Dieu le nom de Père, « Abba », c'est-à-dire reconnaître que le Dieu saint et transcendant est aussi le Dieu qui les chérit d'une manière insigne. L'enfant croit à la sincérité et à la générosité de l'amour qu'on lui porte ; et c'est ce que l'Evangile appelle : « recevoir le Royaume de Dieu ».

L'admirable est que les pécheurs, si endettés et si souillés soient-ils, sont assimilés à ces âmes candides lorsque la proposition du salut leur est adressée. Lorsque Simon le Pharisien se scandalise de la bonté de Jésus à l'égard d'une femme perdue de réputation, le Maître explique :

« Un créancier avait deux débiteurs, l'un lui devait cinq cents deniers, l'autre cinquante. Comme ils n'avaient pas de quoi les rembourser, il remit gracieusement leur dette à tous les deux. Lequel des deux l'aimera davantage ? » (*Lc.*, 41-42).

La parabole est lumineuse : Dieu prenant l'initiative du pardon, les pécheurs lui font confiance[8], mais ils ont conscience de la gratuité du bienfait et comme le lépreux samaritain qui vient remercier le Maître de sa guérison (*Lc.*, 17, 16), ils expriment leur gratitude au Seigneur, en proportion même du don reçu. Si le pécheur qui a été davantage pardonné aime davantage, c'est que la charité ici mentionnée est essentiellement faite de reconnaissance envers Dieu, et ceci précise un nouvel aspect de la morale néo-testamentaire : Fondée sur la bonté du Père céleste vis-à-vis de ses enfants, elle se présente de la part de ceux-ci comme un déploiement de gratitude. Dieu et l'homme ne sauraient être sur un pied d'égalité. Celui-ci est toujours débiteur par rapport à celui-là. Si Dieu seul à proprement parler peut avoir de la charité vis-à-vis de l'homme, parce que — par définition — la charité est première, a toutes les initiatives de la dilection et du don (cf. *I Jo.*, 4, 10), la nuance de l'amour des hommes vis-à-vis de Dieu est celui d'une réciprocité, d'une reconnaissance et d'une acclamation. La vie chrétienne, dans tout le déploiement de ses

vertus, n'est pas autre chose qu'une façon de dire merci à Dieu[9].

C'est ce qui ressort nettement de l'ensemble de l'Epitre aux Romains. L'Apôtre rappelle aux convertis qu'ils ont adhéré par la foi à « la force de Dieu pour le salut » (1, 16), et il les assure que l'achèvement glorieux de ce salut est assuré — quoiqu'il en soit des obstacles apparents — par l'immutabilité de l'amour de Dieu et du Christ à leur égard :

« Nous savons que pour ceux qui aiment Dieu, Il fait tout concourir au bien... Car ceux qu'Il a connus d'avance, Il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils pour que celui-ci soit un premier-né parmi de nombreux frères. Or ceux qu'Il a pédestinés, Il les a aussi appelés ; et ceux qu'Il a appelés, Il les a aussi justifiés ; or ceux qu'Il a justifiés, Il les a aussi glorifiés. Que dirons-nous donc au sujet de ces choses ? Si Dieu en personne est pour nous, qui sera contre nous ? Puisqu'il n'a pas épargné son propre Fils, mais pour nous tous l'a livré, comment est-ce qu'avec lui il ne nous accorderait pas toutes choses ? Qui se portera accusateur contre les élus de Dieu? Dieu est celui qui les justifie. Qui sera le condamnateur ? Le Christ-Jésus, celui qui est mort, ou plutôt qui est ressuscité, celui qui est à la droite de Dieu, celui-là même qui intercède pour nous ? Qui nous séparera de la charité du Christ ? Tribulations, ou angoisse, ou persécution, ou faim, ou nudité, ou péril, ou glaive ?... Mais en tout cela nous sommes survainqueurs par celui qui nous a aimés ! Oh ! oui, je suis persuadé que ni mort, ni vie, ni anges, ni principautés, ni présent ni avenir, ni altitude, ni profondeur, ni quelque autre créature ne pourra nous séparer de la charité de Dieu qui est dans le Christ notre Seigneur » (*Rom.*, 8, 28-39).

Les chrétiens « savent », « sont persuadés » de l'*agapè divine ;* celle-ci est l'objet de leur foi (*I Jo.*, 4, 16). Dieu réalisera infailliblement le plan d'amour qui a pour objet leur assimilation glorieuse au Christ ; sa providence les entoure, au point que tout le gouvernement de l'univers semble ordonné à leur bénéfice. Faveur, « gratification » d'autant plus surprenante que ces croyants sont d'anciens pécheurs auxquels il a été fait miséricorde. Mais précisément le pardon est la forme suprême de l'amour divin (*Rom.*, 5, 7-10), si bien que l'ensemble du plan divin pour le salut du monde consiste à faire surabonder la grâce là

où le péché avait abondé (*Rom.*, 5, 20). « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour leur faire miséricorde à tous » (*Rom.*, 11, 32).

En conséquence, quelle sera l'attitude chrétienne ? Comment vivre en fonction de cette *agapè* divine prévenante et salvatrice ? En vérité la « morale » du croyant ne peut pas ne pas être déterminée par cette connaissance de l'amour de Dieu, le prédestinant de toute éternité, le conduisant et le protégeant durant son existence terrestre, le glorifiant à jamais dans le ciel. Aussi bien, en prescrivant les différentes vertus d'obéissance, de dilection fraternelle, d'humilité, de pureté, que les Romains doivent pratiquer, saint Paul les présente comme des expressions diverses d'une gratitude fondamentale. Etre vertueux, c'est une manière de dire merci à Dieu. Pour l'Apôtre la « re-connaissance » est le fondement de la morale chrétienne, parce que c'est la réponse de la charité du pécheur sauvé à la charité première de Dieu : « Je vous en prie *donc*, frères, par la miséricorde de Dieu, offrez vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu. C'est là le culte que demande de vous la raison »[10]. Le chrétien est un être profondément religieux, puisque consacré au Seigneur, et dont la vie prend la forme d'un sacrifice d'action de grâce : s'il aime ses frères, s'il se soumet aux pouvoirs constitués, s'il demeure chaste, s'il se refuse aux sentiments d'exaltations, c'est parce qu'il entend se conduire « logiquement », en tenant compte du don que Dieu lui a fait dans le Christ. Il ne s'appartient plus, et il se livre corps et âme à la gloire de Dieu. Sa charité, provoquée par celle de Dieu, s'exprime en oblation de gratitude dont la matière, peut-on dire, en est fournie par tous les actes des vertus évangéliques. L'*agapè*, source de la vie morale, n'est pas autre chose que la réponse obligée aux prévenances de Dieu, une conséquence inéluctable de l'octroi du salut.

Ce texte de saint Paul montre que l'*agapè* des chrétiens n'est pas faite seulement d'amour, de confiance et de gratitude, mais aussi de fidélité et d'adoration, qui étaient ses

éléments dominants dans les Septantes[11]. Aimer Dieu, ce sera lui être attaché et le servir, comme un esclave appartient à son Seigneur et obéit à ses moindres volontés : « Nul ne peut servir deux Maîtres : ou bien il haïra l'un et aimera l'autre ; ou bien il s'attachera à l'un et ne tiendra pas compte de l'autre » (*Mt.*, 6, 24). Si Dieu est le Souverain, l'unique *Kyrios*, il a tous les droits sur sa créature. Ses titres à la propriété et à la prestation des services sont tels que le chrétien doit se considérer comme un esclave, au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire, exclusivement, irrévocablement et totalement lié. Un endetté acquitté de sa dette, un esclave « racheté », c'est-à-dire rendu à la liberté, ne peut employer celle-ci qu'au service de son « rédempteur » gardant une disponibilité totale à sa volonté. Dès lors son *agapè* est tout ensemble obéissance et religion, fidélité et culte. Par où l'on voit que le chrétien, conscient du don de Dieu, ne saurait se contenter de chanter sa gratitude, il doit la traduire très effectivement par une décision radicale et une soumission exacte au Seigneur, Sa charité commandée par l'« estime » de la souveraineté et de la bonté divine, est un attachement de fait qui s'oppose au rejet d'autres maîtres et au peu de cas que l'on en fait[12]. C'est à cette acception fondamentale que se référait saint Augustin lorsqu'il prononçait le fameux *Dilige et quod vis fac !* Rien n'est moins platonique, rien n'est plus exigeant que l'*agapè* dans la langue de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'amour de charité se distingue précisément de de toute autre affection, de la tendresse ou de l'amitié, en ce qu'il ne saurait rester caché dans le cœur. Il dit, de soi, manifestation et preuve. Aimer d'*agapè* c'est montrer de l'amour. Si donc on peut parler très exactement de la morale du Nouveau Testament comme d'une morale de l'*agapè*, c'est parce que le dynamisme, le caractère efficient de celle-ci commande la réalisation de toute la vie vertueuse[13]. Dès lors on ne saurait comprendre comme entachées de judaïsme ou de légalisme des formules comme celles-ci : « Si vous m'aimez, vous mettrez mes commande-

ments en pratique » (*Jo.*, 14, 15) ; « Celui qui m'aime mettra en pratique ce que je dis... Celui qui ne m'aime pas ne met pas en pratique ce que je dis » (14, 23-24 ; cf. *I Jo.*, 5, 2-3). Il s'agit de la plus authentique spiritualité chrétienne où l'amour est synonyme d'obéissance, parce qu'il est consécration totale et religieuse[14].

Quoiqu'il en soit des raffinements philologiques et théologiques que les siècles postérieurs ont pu apporter à la notion d'*agapè*, il faut toujours en revenir à la question du Docteur de la Loi : « Quel est le plus grand commandement ? » (*Mt.*, 22, 34 sv. ; *Mc.*, 12, 28, sv.). Selon *Lc.*, 10, 25 sv., il aurait demandé: «Que dois-je *faire* pour hériter la vie éternelle?». Heureuse divergence de formules qui révèle l'identité de l'amour et de l'observation du précepte fondamental, car la réponse de Jésus réaffirme le primat de la charité envers Dieu, requise depuis toujours du peuple élu: « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. C'est là le plus grand commandement et le premier » (cf. *Deut.*, 6, 5). Aimer, au sens susdit, est le premier article de la morale évangélique et le moyen assuré d'entrer en possession de la vie qui ne finit point.

★

Si la charité est d'abord adhésion à Dieu et réalisation spontanée de sa volonté, on voit aussitôt qu'elle fut l'inspiratrice de l'existence du Christ et de sa venue sur terre : « Le Christ dit, en entrant dans le monde : Tu n'as voulu ni s'acrifice ni oblation, mais tu m'as formé un corps... Aussi j'ai dit : Voici que je viens — comme c'est écrit de moi dans le rouleau du livre — pour faire ô Dieu, ta volonté » (*Héb.*, 10, 5-7). Comme Jésus déclare et répète qu'il ne dit rien qu'il n'ait entendu de son Père, qu'il ne fait rien qu'en accord avec son Père, on peut conclure que la charité fût l'inspiratrice et de ses enseignements et des moindres de ses actions ; de sorte que le Fils Bien-Aimé est aussi le Fils qui aime et adore Dieu à la perfection. A ce titre, non seulement Jésus est le Révélateur de la charité

divine et le législateur d'une morale de la charité, mais son réalisateur parfait. Il a pratiqué, accompli lui-même ce qu'il enseignait[15].

Toute la vie de Jésus parmi les hommes apparaît à saint Paul comme une épiphanie, une manifestation de la bénignité divine (*Tit.*, 3, 4). Le fait est que ses contemporains le qualifiaient spontanément de « Bon Maître »[16], et que ses Apôtres l'ont reconnu comme le témoin authentique de la charité du Père. Il avait confié, en effet, à ses intimes que la charité, qui était la raison de son incarnation, était aussi celle de sa crucifixion : « Il faut que le monde reconnaisse que j'aime le Père, et que j'agis conformément à ce que le Père m'a prescrit. Levez-vous ! Partons d'ici. » (*Jo.*, 14, 31). Si la mort du Christ est la source de notre rédemption, on doit se garder de la concevoir d'abord comme un acte juridique, un rachat donnant aux hommes accès au ciel. Elle n'est pas davantage en premier lieu un sacrifice purifiant les âmes par la vertu du précieux sang. Dans l'intention de Jésus, elle est d'abord un enseignement, une révélation de l'amour divin : « D'amour plus grand, il n'y en a pas que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. » (*Jo.*, 15-13). Le substantif agapè est pris ici dans son sens fort de : preuve, manifestation ; et l'on pourrait traduire : Il n'y a pas de manifestation plus probante de l'amour que de se sacrifier pour ses amis. Voilà pourquoi, le monde entier pourra reconnaître dans la croix cette charité du Christ. C'est la révélation que donne tout crucifix et dont le Seigneur voyait par avance les fruits : « Quand j'aurai été élevé de terre, je tirerai tous les hommes à moi » (*Jo.*, 12, 32).

Saint Paul sera le premier converti par et à l'amour du Christ crucifié. Lui qui avait estimé maudit de Dieu celui qui était attaché au bois, il le confessera l'aimé de Dieu par excellence (*Eph.*, 1, 6), le Fils de sa charité (*Col.*, 1, 13) et comprendra l'immolation du calvaire comme l'acte le plus expressif de l'amour de Dieu habitant l'âme du Christ. On peut assurer que toute la spiritualité de saint Paul se

résume dans cet aveu : « Je vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi »[17]. Assurément, le Christ ne confisque pas à son profit l'adoration que l'on porte à Dieu ; en devenant christocentrique la morale chrétienne ne cesse pas d'être théocentrique, puisque « Dieu était dans le Christ se réconciliant le monde »[18]. Mais si le Père manifeste sa charité pour les hommes en envoyant et abandonnant à la mort son Fils de prédilection, celui-ci — acceptant les tortures et les ignominies d'une crucifixion — révèle d'une façon plus immédiate et parlante cet amour de Dieu et des hommes qui était le fond de son cœur. De surcroit, ce Christ crucifié et glorieux habite dans le chrétien, à telle enseigne qu'il est plus exact de dire : « Ce n'est pas moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Gal.*, 2, 20). Dès lors, la foi du disciple est d'abord cette conviction d'être aimé par le Sauveur crucifié, puis une *redamatio* de gratitude pour ce don insigne, enfin la volonté d'adopter une manière de vivre entièrement consacrée au Christ[19].

Inséré, incorporé au Christ par le Baptême, comme un membre greffé sur un corps, le chrétien ne peut avoir d'autre vie que celle même du Christ. Assimilation si profonde, union si réelle que saint Paul la définit comme une co-crucifixion avec le Christ (*Gal.*, 2, 19) et une participation à sa vie glorieuse. Le sens de la vie morale sera celui d'une métamorphose progressive du disciple à l'image de son Seigneur[20]. C'est dire que cette « nouveauté de vie » (*Rom.*, 4,4) consistera à imiter le Christ, à s'inspirer de ses sentiments (*Philip.*, 2, 5), à copier sa conduite, à ce que peu à peu et de plus en plus « la vie de Jésus se manifeste en notre chair mortelle » (*II Cor.*, 4,10). Or c'est la charité qui est l'âme de cette métamorphose. Plus précisément : la vie morale sera « chrétienne » parce que c'est l'amour du Christ qui l'anime, l'inspire et réalise cette identification au crucifié :

« La charité du Christ nous étreint, nous qui tenons ceci pour établi : Un seul est mort pour tous, donc tous sont morts ; et il est

mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux »[21].

On retrouve ici le sens cultuel d'*agapè* dans les LXX ; mais cette consécration de l'amour est désormais celle de l'immolation du Calvaire. Voilà pourquoi saint Paul non seulement associe constamment « charité » et « don de soi », mais surtout présente cette mort de Jésus dans ses exhortations morales comme le modèle immédiat de la vie chrétienne. On pourrait avancer ce paradoxe : Vivre, c'est mourir, parce que c'est aimer. Toujours est-il que, lorsqu'il s'agit par exemple de définir les rapports fraternels dans une communauté, l'Apôtre en appelle à cet exemple qui est sa règle morale suprême : « Vivez dans la charité, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré lui-même pour nous en offrande et en sacrifice d'agréable odeur fait à Dieu » (*Eph.*, 5, 2). Les maris aimeront leurs femmes : « comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle » (*Eph.* 5, 25). La charité est service fidèle et généreux, la charité est consécration et culte, la charité implique la mort à soi-même en hommage à Dieu, au Christ et au prochain.

Si les croyants se définissent « Ceux qui aiment notre Seigneur Jésus-Christ d'un amour inaltérable » (*Eph.*, 6, 24), cette charité — parce qu'elle est celle même du Christ en eux et a le Christ pour objet et modèle — impliquera le renoncement le plus radical à soi-même. A mesure que la religion nouvelle se centrera sur la personne du Christ et que l'on prendra mieux conscience que le Christ vit en nous, la charité sera de plus en plus intrinsèquement liée à la croix ; mais c'était déjà l'un des aspects les plus caractéristiques de la morale évangélique. L'*agapè* n'est pas seulement un choix et une préférence, c'est essentiellement un sacrifice :

« Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi ; et celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi ; et celui qui ne prend pas sa croix et me suit

n'est pas digne de moi. Celui qui aura trouvé sa vie la perdra, et celui qui aura perdu sa vie à cause de moi la trouvera »[22].

Il n'y a pas que des affections humaines à sacrifier, des liens naturels à rompre, mais encore des souffrances à accepter, ce que le Maître appelle porter sa croix (*Lc.*, 9, 23). De même que Jésus est venu par amour donner sa vie en rançon pour un grand nombre, ainsi l'*agapé* de ses disciples va jusqu'au crucifiement quotidien. Se réserver une part d'amour et de vie comme un capital jalousement gardé, à l'instar des pharisiens si vertueux par ailleurs, c'est se soustraire à la totalité du don requis de la charité, et risquer sa vie éternelle[23]. Le disciple de Jésus, par conséquent, ne saurait être évoqué comme un homme équilibré, pratiquant des vertus contrôlées et dirigées par la droite raison : c'est un être foncièrement renoncé, parce qu'il a donné tout son amour à Jésus. A l'instar du scribe, le jeune homme riche avait demandé, lui aussi, ce qu'il devait faire pour obtenir la vie éternelle. Il avait fait preuve d'une rare fidélité à Dieu, mais une chose lui manquait : le détachement des richesses. Le Seigneur l'invite donc à vendre ce qu'il possédait, lui promettant un trésor dans les cieux. Sur son refus, Jésus déclare à ses disciples :

« Combien difficilement ceux qui ont des richesses entreront dans le royaume de Dieu ! Eu vérité, je vous le dis : Nul n'aura laissé maison ou femme ou frères ou parents ou enfants, à cause du royaume de Dieu, qui ne reçoive bien des fois plus en ce temps-ci, et, dans les siècles à venir, la vie éternelle (*Lc.*, 18, 24-30).

Ainsi la vie éternelle promise dans un cas à la charité envers Dieu, est dans un autre cas la récompense de la pauvreté. Quant à la pécheresse, son amour pour le Seigneur l'a conduite à faire fi de tout respect humain et à désavouer une vie de désordre, si bien que son adoration — source d'attachement et de fidélité — obtient le pardon de ses péchés (*Lc.*, 7, 47). Dans les trois cas, l'amour de charité du Seigneur entraîne le renoncement à soi-même, le mépris du monde, l'affranchissement des biens créés. Comme l'adolescent, on ne peut manquer d'être stupéfait de

la rigueur de cette morale, mais la raison en est qu'elle est une morale religieuse. Non seulement la conduite, mais les pensées et les affections sont commandées par le primat de « la charité envers Dieu ! » Et comment une consécration religieuse pourait-elle ne pas être totale ? Un amour de Dieu ne pas être exclusif ? La vie du Christ en nous ne pas tendre à une crucifixion très effective ? C'est dire par là même l'essentielle intériorité de la morale chrétienne.

Il reviendra à saint Paul de rattacher cette morale au plan divin du salut du monde. Si Dieu a décidé de « récapituler » toute créature dans le Christ, les élus ne peuvent être sauvés que dans la mesure où ils sont insérés dans le Seigneur crucifié et glorieux. Dès lors, leur amour pour Dieu et le Christ tend, par sa nature même, à la conformité au vouloir divin d'assimilation au Fils.

« Nous savons que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, car ceux sur lesquels son regard s'est arrêté d'avance, Dieu les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » (*Rom.*, 8, 28-29).

Il s'agit de l'assimilation, corps et âme, au Christ ressuscité et glorieux, donc de la béatitude céleste ; mais cette conformité ne peut s'obtenir que par la ressemblance au Christ crucifié. Lui-même, Jésus, n'a pu parvenir à la gloire qu'en passant par la souffrance (*Lc.*, 24, 26). Ses disciples font l'objet de la même prédestination divine et doivent en parcourir les mêmes étapes. Ils s'y emploieront de leur mieux : « Ceux qui sont au Christ Jésus ont crucifié leur chair et ses convoitises » (*Gal.*, 5, 24), mais Dieu y pourvoie, et les épreuves qu'il ménage à ses enfants (*Héb.*, 12, 8), sont analogues aux retranchements et aux incisions qu'un vigneron réalise dans sa vigne pour qu'elle porte beaucoup de fruits (*Jo.*, 15, 2).

*

Les mêmes caractères de consécration religieuse et de sacrifice de soi de l'*agapè* se retrouvent dans les relations du chrétien avec son prochain, qui ont un relief exceptionnel dans la morale néo-testamentaire. Il semble, en effet,

que tous les comportements avec autrui, à l'instar de ceux qui nous mettent en relation avec Dieu, se résument dans la charité[24]. Selon saint Luc, la charte du royaume promulguée dans le Discours sur la montagne consiste dans ce seul précepte, aux applications les plus larges : « Aimez » (*Lc.*, 6, 27). Mais la grande innovation dans l'histoire de la morale religieuse est de rapprocher et même d'assimiler le «second» commandement au premier, à telle enseigne qu'un même mot *agapan* désigne la charité envers Dieu et les hommes. Lorsqu'on demande au Seigneur que faire pour obtenir la vie éternelle ou quel est le premier commandement, il ne peut pas ne pas prescrire d'aimer Dieu pardessus tout, mais il ajoute qu'aimer le prochain est un commandement semblable, du même ordre, de la même importance, et qui plus est, que toute la morale *dépend* de ces deux préceptes[25] ! Rien n'aura valeur aux yeux de Dieu, ne sera correct, bon, selon l'appréciation religieuse, que dans la mesure où il sera inspiré par une authentique charité et en poursuivra les fins. On ne peut dire plus nettement que la morale chrétienne est une morale de l'amour ; le disciple de Jésus-Christ se définira comme un être qui aime.

Ce qui est plus surprenant encore, c'est que le devoir d'aimer le prochain semble l'emporter sur les devoirs envers Dieu. La dilection fraternelle, en effet, vaut mieux que les holocaustes et les sacrifices (*Mc.*, 12, 33) ; se réconcilier avec un offenseur prévaut sur l'urgence du culte ; du moins est-ce indispensable pour que celui-ci soit agréé[26]. Au jugement dernier, les chrétiens ne seront déclarés justes et n'entreront dans la vie éternelle que dans la mesure où ils auront été miséricordieux et bienfaisants envers les pauvres ; le Seigneur tenant pour adressé à lui-même tout geste de bonté envers ces petits qu'il appelle ses frères (*Mt.*, 25, 31-46). Ainsi le disciple non seulement aime son prochain parce que Dieu le lui prescrit et vraiment par charité envers Dieu — puisque sa conduite n'est religieusement valable que si elle procède de cet amour —, mais encore il

atteint dans son frère le Christ lui-même, et les services qu'il rend à ceux-là sont autant de religieux hommages à celui-ci.

Amour actif efficient, mais aussi singulièrement délicat. S'il est prescrit, dans le Sermon sur la montagne, surtout sous les formes les plus héroïques de la patience et de la douceur — ne pas résister au méchant —, il se manifeste, dans la parabole du Bon Samaritain, comme une dilection aussi prévenante que tendre, une compassion aussi spontanée que dévouée. On observera que l'*agapè* ne peut s'exercer d'une façon aussi franche et totale envers le prochain que dans un cœur profondément donné. Quiconque tiendrait à soi-même, à ses aises, à sa tranquillité, à son honneur, à ses biens, non seulement ne saurait secourir un blessé en le prenant à sa charge, ni donner pain, eau, vêtement aux nécessiteux, mais ne pourrait consentir aux demandes les plus indiscrètes, ne se dépouillerait de sa tunique, ne tendrait la joue aux coups, ne pardonnerait inlassablement pour que finalement la paix triomphe et que la douceur l'emporte sur la violence et l'injustice. On retrouve donc dans l'*agapè* envers le prochain la même exigence de sacrifice que dans l'amour envers Dieu. Dans l'un et l'autre cas, on aliène son autonomie, sa liberté en faveur de l'être aimé, on se consacre à lui, soit sous forme d'obéissance, soit sous forme de dévouement ; c'est de toutes façons un culte spirituel qui vaut mieux que toutes les immolations de victimes (*Mc.*, 12, 33 ; cf. *Mt.*, 9, 13).

A ce point, on saisit pourquoi et comment le Seigneur, portant la Loi ancienne à son point suprême de perfection, peut présenter l'amour des ennemis comme un objet privilégié de charité. En aucun cas, l'oubli de soi et le refus de tout égoïsme ne s'affirment davantage. Vouloir du bien à ses ennemis, prier pour eux, leur rendre service est une générosité parfaitement gratuite que ne motive aucune amabilité dans le prochain. Par où l'on voit que la charité n'est ni une passion, ni une sympathie quelconque. Elle s'enra-

cine très avant dans le cœur, c'est une pure et très spirituelle volonté de bien[27].

Plus encore que dans les Synoptiques, la vie morale selon saint Paul semble se résumer dans l'exercice de la charité fraternelle, voie royale qui est la perfection même, et en dehors de laquelle rien, ni personne n'a de valeur (*I Cor.*, 13). Ce qui spécifie, en effet, l'éthique de la nouvelle Alliance pour le pharisien converti, c'est « la vocation à la liberté », c'est-à-dire un affranchissement du joug de la Loi, et une disponibilité à l'action de l'Esprit-Saint, qui nous infuse l'*agapè* (*Rom.*, 5, 5). Or l'Apôtre n'hésite pas à placer ces affranchis du Christ dans une nouvelle servitude : « Par la charité, faites-vous les esclaves religieux les uns les autres » (*Gal.*, 5, 13). Il ne suffit pas d'entendre que le chrétien se dévouera à son frère, l'aidera de son mieux et favorisera son bien. L'accent porte sur l'emprise totale et l'obligation stricte : le disciple de Jésus-Christ est comme enchaîné à son prochain. Il ne s'agit pas de l'orientation de tel ou tel acte, mais d'une attitude fondamentale, d'une entrée en service (*cf. I Cor.*, 9, 19) sous la charité, comme un Maître et Seigneur qui commande son esclave. La même idée est exprimée dans une autre image : « A personne ne devez rien, sinon de vous aimer les uns les autres » (*Rom.*, 13, 8). L'amour fraternel est une dette dont nul ne peut s'acquitter intégralement, au même titre que l'honneur et le culte que l'on doit à Dieu. A tout moment, sans cesse et en toutes circonstances, on doit se sentir débiteur envers ses frères, et s'efforcer de rendre ce qu'on leur doit, ce qui est infini comme un idéal; ou mieux, ce qui suggère que le prochain est un substitut de Dieu lui-même, à tout le moins que l'on doit aimer avec la même générosité dont Dieu aime les hommes.

En ce sens, la vie chrétienne sera adéquatement définie : « Devenez les imitateurs de Dieu, comme des enfants aimés, et marchez dans la charité ; de même que le Christ lui aussi vous a aimés et s'est livré lui-même pour vous » (*Eph.*, 5, 1-2). Une morale filiale ne peut être qu'une morale d'imi-

tation et lorsque le Père est un « Dieu de charité » (II *Cor.*, 13, 11), la *mimésis* des enfants se marque dans l'amour ; de sorte que « marcher dans la charité » est le critère d'un authentique fils de Dieu. La preuve en est qu'il se règle sur l'exemple du Christ, le Frère aîné. Or, celui-ci a révélé que la charité était don et sacrifice de soi. Aussi les chrétiens manifesteront l'*agapè* que le Saint-Esprit infuse dans leur cœur, en se dévouant corps et âme, leur vie durant, au service de leur prochain.

Dès là que l'on est averti de la bonté de Dieu envers tous les hommes, même envers les pécheurs, et surtout lorsqu'on a contemplé le Christ crucifié par amour, on peut comprendre l'absolu des énoncés apostoliques : « La Loi, en tous ses préceptes, s'accomplit pleinement dans un seul : Tu aimeras ton proche comme toi-même ». (*Gal.*, 5, 14) ; « Celui qui aime autrui, accomplit intégralement la Loi... Quelques commandements que ce soient sont rassemblés dans cette parole : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même... La plénitude de la Loi, c'est la charité » (*Rom.*, 13, 8-10). Rien n'a jamais été écrit de plus fort sur la morale de l'*agapè*. Le croyant qui aime (cf. Eph., 6, 23) se conforme pleinement à la règle de vie de la nouvelle alliance ; il « accomplit la Loi », c'est-à-dire qu'il satisfait entièrement à toutes les prescriptions de la morale. En effet, les multiples et si diverses régulations de la conduite pratique sont réduites à l'unité, axées autour d'un centre principal, qui est l'*agapè*. On pourrait dire que la Loi « culmine » dans l'amour à condition de préciser que ce sommet est principe d'harmonie ou centre de convergence des autres éléments. En d'autres termes, si variées que soient les vertus à exercer, elles n'ont de sens et même ne peuvent être accomplies que comme œuvres d'amour. L'*agapè*, plénitude débordante, met du sien partout où il y a une obligation morale à satisfaire, un précepte à accomplir, une vertu à pratiquer. Les théologiens la qualifieront de *forma virtutum ;* mais saint Paul l'avait dénommée « lien de la perfection » (*Col.* 3, 14), après avoir prescrit de

se « revêtir de la charité » comme d'un vêtement qui habille l'homme nouveau, régénéré par la grâce. L'*agapè* n'est pas le seul habit, mais c'est celui que l'on endosse par dessus tous les autres et qui les ajuste, leur donnant forme et beauté achevée. Le chrétien n'est présentable, oserait-on dire, qu'avec ce survêtement de l'amour.

Ce point mériterait d'être illustré par toutes les sections parénétiques des épitres pauliniennes. Qu'il suffise d'évoquer le cas du mariage, où la charité — amour viril — englobe toutes les autres nuances de l'affection humaine et donne au mari de pouvoir aimer sa femme avec la tendresse et le dévouement dont le Christ aimait l'Eglise (*Eph.*, 5, 28-33).

Saint Jean ne fera qu'accentuer davantage encore le primat absolu de l'amour fraternel dans la morale chrétienne (*Jo.*, 16, 17) et, comme saint Paul, le rattachera intrinsèquement à l'amour du Christ « Voici quel est mon commandement : que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés » (*Jo.*, 15, 12 : *I Jo.*, 3, 23) — et même à l'amour du Père : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés »[28]. Mais comme il écrit à des communautés déjà anciennes, où l'on connait les difficultés de cette dilection, il insiste sur l'urgence de sa sincérité et l'abondance de ses fruits : « C'est à ceci que nous avons connu l'amour : Celui-là a donné sa vie pour nous. Nous donc aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères. Si quelqu'un possède les biens de ce monde et que, voyant son frère dans le besoin, il lui ferme son cœur, comment l'amour de Dieu peut-il demeurer en lui ? Mes petits enfants, n'aimons pas en paroles ou des lèvres, mais en acte et en vérité. Par là nous connaîtrons que nous sommes véridiques, et nous pourrons rassurer notre cœur devant Dieu » (*I Jo.*, 3, 16-19 ; 4, 20).

Les œuvres de l'*agapè* sont bien le tout de la morale chrétienne puisqu'elles assurent de l'habitation et de la

miséricorde de Dieu (*I Jo.*, 4, 7) et par conséquent introduisent infailliblement dans son royaume : « La charité parfaite chasse la crainte » (*I Jo.*, 4, 18).

C. Spicq, o. p.

NOTES

1. *Mt.*, 3, 17 ; *Mc.*, 1, 11 ; *Lc.*, 3, 28 ; *Mt.*, 17, 5 ; *Mc.*, 9, 7 ; cf. *Mt.*, 12, 8.

2. Parabole des Vignerons homicides (*Mc.*, 12, 6 ; *Lc.*, 20, 13). C'est Jésus lui-même qui se qualifie de Fils bien-aimé. Il a conscience d'être l'objet de la charité du Père. Lui seul le connaît parfaitement, et il vit dans son intimité (*Mt.*, XI, 27. Sur l'authenticité de ce logion, cf. en dernier lieu, J. Bienneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, Zurich, 1951, pp. 75, 87).

3. Les hommes, tels que Dieu les voit, sont méchants (*Lc.*, 11, 13), injustes (*Mt.*, 5, 45), ingrats (*Lc.*, 6, 35).

4. *Jo.*, 3, 16 ; cf. *I Jo.*, 4, 10 : « Voici en quoi consiste l'amour : Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils comme agent de propitiation pour nos péchés », *Rom.*, 8, 28-39.

5. *Mt.*, 18, 5 ; *Mc.*, 9, 37 ; *Lc.*, 9, 48 ; *Jo.*, 1, 12.

6. *Mt.*, 5, 3, 6 ; *cf.* A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, Paris, 1954 ; T. E. Jessop, *Law and Love*, Londres 1948, pp. 72-83.

7. *Mt.*, 11, 25-26 ; 18, 1-5 ; 21, 16 ; *Mc.*, 10, 13-16 ; *Lc.*, 18, 16-17. Il ne s'agit pas des « vertus » soi-disant propres aux enfants (humilité, innocence, simplicité, etc.), mais de leur petitesse même, de leur condition subordonnée et dépendante. Ceci a été bien mis en valeur par J. Dupont, *Les Béatitudes*, Louvain, 1954, pp. 148-156.

8. Jésus dira à la pécheresse : « Ta foi t'a sauvée » (*Lc.*, 7, 50).

9. *I Jo.*, 4, 19 : « Pour nous, il nous faut aimer, parce que Lui nous a aimés le premier ». Cf. Démosthène, *C. Lept.* 46 : « Quiconque prend l'initiative d'un bienfait a certes droit à la réciprocité, mais surtout si ce bienfait répond à un besoin. »

10. *Rom.*, 12, 1. Dans ce contexte, *logixos* n'est nullement synonyme de raisonnable, au sens de : conforme à la nature et aux exigences de la raison, mais doit avoir son acception rhétorique de « logique ». A l'axiome de philosophie rationnelle : *operatio sequitur esse*, la morale révélée substitue, *operatio sequitur charitatem divinam*. La vie morale n'est pas autre chose que la logique de la foi.

11. Cf. C. Spicq, *Prolégomènes à une théologie néo-testamentaire de l'agapè*, Louvain, 1955.

12. Cf. La condamnation des Pharisiens dont le cœur est partagé: attachés à l'approbation des hommes, ils négligent « la charité de Dieu » (*Lc.*, 11, 42).

13. A ce titre on peut comparer la charité à un feu dévorant (*Mt.*, 24, 12). Son ardeur est celle d'une force toujours agissante et même d'une violence à laquelle rien ne résiste. C'est donc à cet amour qu'il faut faire appel pour forcer l'entrée du royaume des cieux. Celui-ci est annoncé et proposé à tous, mais il faut lutter et comme se battre pour y accéder (*Mt.*, 11, 12 ; *cf. Lc.*, 16, 16 ; le verbe grec exprime essentiellement l'idée de contrainte, celle d'une puissance qui s'assujettit une liberté). Répondre à l'appel de Dieu exige de l'énergie, car il faut se battre pour se frayer le chemin jusqu'à Lui. Le Royaume est pris d'assaut, et seuls les forts, qui savent se faire violence, peuvent aboutir. Comment, en effet, des pécheurs pourraient-ils se convertir sans retranchements coûteux ? S'ils ont le cœur touché de la miséricorde divine, leur gratitude les jette dans la pénitence et leur fait porter le joug de l'Evangile. Voilà pourquoi, ils devancent les justes qui n'ont ni le sens de la gratuité du don de Dieu, ni le courage de se renoncer totalement : « En vérité, je vous le dis, les publicains et les prostituées vous précèdent dans le Royaume de Dieu. Car Jean est venu à vous dans la voie de la justice, et vous n'avez pas cru en lui ; tandis que les publicains et les prostituées ont cru en lui ; ce que voyant, vous n'avez pas même voulu plus tard vous changer et croire en lui » (*Mt.*, 21, 31-32).

14. D'où le « choix » inclus dans l'*agapè*. Aimer de charité est une prédilection, un attachement qui l'emporte sur tout autre et au besoin brise tous les autres. Cf. les paraboles du trésor caché et de la perle (*Mt.*, 13, 44-46 ; cf. 18, 8-9 ; 19, 27, 29). C'est au nom des exigences d'une charité exclusive envers le Seigneur que saint Paul exaltait la virginité et dépréciait le mariage (*I Cor.*, 7). Il sera toujours dommage d'avoir le cœur « divisé », « tiraillé » entre le Seigneur et un époux, surtout si l'on considère celui-ci comme un « seigneur et maître » !

15. « Tout ce que le Nouveau Testament... a à nous dire au sujet de l'amour de Dieu pour les hommes est exprimé en deux mots : Jésus-Christ. Ce que nous connaissons exactement de l'amour de Dieu, nous le connaissons à travers sa révélation de lui-même... Jésus révèle l'amour de Dieu par ce qu'il dit, ce qu'il fait, ce qu'il est » (C.E.R., Cranfield, art. *Love*, dans A. Richardson, *A theological Word Book of the Bible*, Londres, 1950, p. 134.)

16. *Mc.*, 10, 17 ; *Lc.*, 18, 18 ; cf. *Mt.*, 20, 15. On a souvent relevé les nuances de l'amour du Christ pour les pécheurs, les enfants, les malades, etc. mais il faut surtout souligner l'attachement qu'il portait

aux Douze, « ses amis » (*Lc.*, 12, 4). *L'Evangile des Douze Apôtres* insistera sur cette prédilection : « Avez-vous vu, ô mes frères, de Seigneur comme celui-ci, aimant ses Apôtres » (*Fragm.* 2 *Patrologie orientale*, II, 2, p. 132).

17. *Gal.*, 2, 20. C'est grâce à cette incarnation historique concrète de l'*agapè* divine dans le Christ, que la religion de saint Paul, si haute dans sa contemplation du mystère de Dieu, de son propos éternel et de sa prédestination, évite d'être une gnose ; l'Apôtre n'abhorant rien tant que ce genre de spéculations mystiques sur l'amour et autres sujets (*I Cor.*, 1, 18, sv.) ; imaginations de femmes (*I Tim.*, 4, 7), dont nombre de contemporains se montrent friands, et qui sont une dégénérescence de la religion révélée.

18. *II Cor.*, 5, 19 ; *cf. Rom.*, 8, 39 ; *II Thess.*, 2, 16 : « Que lui-même notre Seigneur Jésus-Christ et Dieu, notre Père — nous ayant aimés et donné par grâce réconfort éternel et bonne espérance —, réconforte vos cœurs et les affermisse en toute bonne œuvre et bonne parole ». Les verbes au singulier se réfèrent au Père et au Fils considérés comme unique sujet.

19. « Nul de nous ne vit pour soi-même ; car, soit que nous vivions, nous vivons pour le Seigneur ; soit que nous mourions, nous mourons pour le Seigneur. Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions nous appartenons au Seigneur. C'est pour cela que le Christ est mort et a vécu, pour être le Seigneur des morts et des vivants » (*Rom.*, 14, 7-9). « Il est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui, en leur faveur, est mort et a été ressuscité » (*II Cor.*, 5, 15).

20. « Nous tous, dont le visage découvert réfléchit la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, toujours plus glorieux, comme sous l'action du Seigneur qui est esprit » (*II Cor.*, 3, 18).

21. *II Cor.*, 5, 14. « *Amor Christi quem ostendit mihi in cruce moriens pro me, facit ut semper ei configar* » (S. THOMAS, in *Gal.* 2, 20).

22. *Mt.*, 10, 37 ; *Lc.*, 14, 26. Cf. T. ARVEDSON, *Philip II*, 6 *und Mt.*, 10, 39, dans *Studia Theologica*, 5, 1, 1952, pp. 49-51.

23. *Lc.*, 9, 24-26 : « *Hæc est nova Jesu Christi doctrina saluberrima* (CAJÉTAN, in h. 1.).

24. Il faut tout le goût du paradoxe de R. BULTMANN (*Jésus*, Tübingens, 1951, pp. 95 sv.) pour nier que le commandement de l'amour soit « l'exigence chrétienne propre, la nouvelle éthique que Jésus a apportée... Ni Jésus ni sa communauté n'ont pensé établir avec l'exigence de l'amour un programme particulier de l'éthique ». Pourtant, le Maître érige l'*agapè* en précepte suprême. « La Loi et les Prophètes » (*Mt.*, 22, 40) : C'est l'amour qui rassemble, résume toute la législation de la Nouvelle Alliance et lui donne son esprit, l'anime.

« En deux phrases Jésus a résumé le sens de l'ancienne et de la nouvelle justice : Tu aimeras Dieu, tu aimeras le prochain. Il exige l'amour avec une exclusivité telle que tout autre commandement s'y résoud, que toute justice trouve sa mesure dans l'amour (STAUFFER, dans G. KITTEL, *Th. Wört.* 1, p. 45).

25. *Mt.*, 10, 12, 34-40 ; *Mc.*, 7, 17-23 ; 12, 28-34 ; *Lc.*, 10, 25-37.

26. *Mt.*, 5, 23-24 ; cf. 6, 14 ; *Mc.*, 11, 25.

27. On voit ainsi pourquoi Jésus n'a jamais demandé d'aimer tout les hommes. Sa « morale sociale » n'est pas une « philanthropie », ne repose point sur une conception humanitaire, envisageant tous les hommes comme frères, selon leur commune nature ou en fonction de leur dignité d'homme. Le Seigneur choisit des exemples concrets, où la méchanceté du prochain est si accusée qu'une prescription de s'aimer d'amitié ou humainement serait un non-sens. On doit aimer comme le Père céleste aime, c'est-à-dire divinement, en se conformant à son exemple autant qu'à son précepte. Aimer comme Dieu, c'est aimer avec la même extension dans les objets, selon la même modalité dans l'action, la même pureté dans l'intention. *Charité* dit amour universel, libéral, et finalement céleste !

28. *Jo.*, 15, 9 ; 16, 27 ; 17, 22,26 ; *I Jo.*, 4, 11, 21.

LES LIVRES

Das Konzil von Chalkedon : Geschichte und Gegenwart, publié sous la direction des PP. ALOYS GRILLMEIER et HEINRICH BACHT, S. J., avec le concours de la Faculté de Théologie Saint-Georges, S. J., de Francfort-sur-le-Main.

3 vol., 768 + 967 + 981 pp. ; Echter-Verlag, Würzburg, 1951, 1953, 1954.

Le quinzième centenaire du Concile de Chalcédoine aura été marqué par la parution d'un monumental ouvrage. Ses seules dimensions justifieraient le qualificatif. Mais en le lui donnant, nous songeons surtout à la qualité des études qu'il renferme, qui fait vraiment de ce livre un « monument » d'érudition, appelé à rendre les plus grands services à la théologie, à l'histoire du dogme, aux sciences annexes.

Il s'agit d'un *recueil*. D'aucuns semblent regretter que l'on ait adopté la formule des « mélanges ». Elle comporte toujours quelque-chose de plus fragmentaire, de plus heurté, que ne le ferait une étude synthétique. Ce point de vue peut certainement se défendre. Mais, dans l'état actuel des choses, ne valait-il pas mieux renoncer à la perfecttion d'une vue d'ensemble risquant d'être encore prématurée?

La matière était immense, le titre même le laisse assez entendre : « Chalkedon, Geschichte und Gegenwart » — « Chalcédoine dans l'histoire et aujourd'hui ». On l'a répartie en trois tomes et neuf sections, groupant cinquante-sept contributions, souvent fort diverses quant au sujet et aux dimensions. Le premier tome est consacré à « la Foi de Chalcédoine » et étudie successivement « les antécédents dogmatiques du Concile », « le cadre historique », « le dogme de Chalcédoine : Deus-Homo Jesus Christus », et enfin « les luttes théologiques autour de Chalcédoine »; signalons ici, pour l'intérêt théologique qu'ils présentent, les articles suivants : du P. Camelot, O.P., « De Nestorius à Eutychès : l'opposition de deux christologies » ; du P. Galtier, S.J., « St Cyrille d'Alexandrie et S. Léon le Grand à Chalcédoine »; de M. Ch. Moeller, « Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle ». Plus remarquable encore, peut-être, est l'importante contribution (155 pp.) d'un maître en ces matières, Mgr Lebon : « La christologie du monophysisme syrien », pages de toute première valeur, vraiment passionnantes pour le théologien et l'historien. Moins aisés d'accès pour le lecteur français à cause de leur langue, sont les importants articles des PP. Alois Grillmeier et Ignacio Ortiz de Urbina, S. J., sont

consacrés tous deux à la formulation de la Foi entérinée par Chalcédoine.

Le deuxième tome expose « les prises de position face à Chalcédoine »; ses deux premières sections intéresseront surtout l'historien, le liturgique ou le canoniste. On y explique les remous déterminés par ce « tournant de l'histoire », soit du point de vue « de la politique ecclésiastique » et du « combat mené par les forces en présence au sujet de Chalcédoine », soit du point de vue de « l'unité de l'Eglise et des schismes qui s'y produisirent », soit enfin du point de vue des « rapports entre Rome et Byzance ». « Chalcédoine et la vie intérieure de l'Eglise » présente quelques répercussions du Concile sur l'organisation intérieure du corps ecclésial ou sur sa liturgie. La troisième section du tome est d'un très grand intérêt pour le théologien : « Chalcédoine et la théologie en Occident de 451 à l'époque de la grande scholastique ». Signalons l'article du chanoine Bardy « La répercussion des controverses christologiques en Occident entre le Concile de Chalcédoine et la mort de l'empereur Anastase (451-518) ». Prometteurs, mais difficiles d'accès pour le lecteur français, les articles suivants : le P. Grillmeier étudie « la théologie de l'Occident de Boèce à Grégoire-le-Grand », ce qui est en effet une période cruciale de « Vorbereitung des Mittelalters » ; le P. Solana, S.J., traite de « Chalcédoine et l'Adoptianisme espagnol au VIIIe siècle; la période scolastique est évoquée par deux spécialistes éminents, le Dr Ott (« Chalcédoine dans la première scolastique ») et le Dr Backes (« La problématique christologique de la grande scolastique, ses rapports avec Chalcédoine »). Le troisième tome nous transporte dans le monde moderne : « Chalcédoine aujourd'hui ». La première section nous montre « das chalkedonische Motiv » — expression à peu près intraduisible : mettons, « le thème chalcédonien » — « dans la Théologie Catholique du XIXe et du XXe siècles ». Signalons les contributions des PP. Rahner et Ternus, S.J., toutes deux en allemand, sur le sens de Chalcédoine : « Point final ou point de départ? » et sur « la vie psychologique, et en particulier la conscience de Jésus ». Les PP. Congar, O.P., et Daniélou, S.J., étudient respectivement les rapports du dogme christologique à l'Ecclésiologie et à l'Eschatologie; on trouvera enfin deux essais en allemand sur la place occupée par Chalcédoine dans la pensée de deux grands théologiens du XIXe siècle : Mohler et Newman. La dernière section a trait à la place et au rôle de Chalcédoine dans « le dialogue entre les confessions et les religions »; en fait, sauf un essai sur la doctrine hindoue des « Avataras » et les rapprochements qu'elle peut suggérer avec le mystère de l'Incarnation, cette partie finale de l'ouvrage peut être qualifiée d'œcuménique. On y trouve des études sur la christologie des Confessions réformées — signalons le travail du P. Congar, O.P., sur « la christologie de Luther » — : Luther, Calvin, Barth et Brunner,

Bultmann, les théologiens anglais, ainsi que sur la récente théologie de l'Eglise orthodoxe russe. Le tout s'achève par une bibliographie et des « indices », également copieux et précieux (pp. 825-981).

Tel est, bien sommairement présenté, ce magnifique travail. Il est bien superflu de souligner sa haute tenue scientifique et son intérêt. L'inventaire que nous avons tenté de ses richesses, est suffisamment éloquent à lui seul. Qu'il soit permis cependant en terminant de noter combien Chalcédoine est peu « démodé », « classé », comme l'on serait parfois tenté peut-être de le penser : vieilles querelles, correspondant à un stade encore assez élémentaire et informe du développement dogmatique. Il n'en est rien. Face à la personne adorable du Dieu fait homme, la Foi aimante avide d'intelligence éprouve, dans la lumière des recherches récentes, combien ces problèmes sont éternels, et combien les efforts pour atteindre de quelque façon l'Invisible, « quasi per speculum, in enigmate », gardent, pour chacun d'entre nous, valeur de lumière et de vie. La recrudescence actuelle d'intérêt pour la christologie, secteur théologique que l'on aurait pu imaginer désormais totalement calme, immobile, illustre assez cette assertion, et redit opportunément la valeur profondément religieuse et vitale de toutes ces sciences théologiques que le Moyen-Age désignait du beau nom de « Doctrina *Sacra* ».

Br. DE VAUX SAINT-CYR.

René NELLI, Charles P. BRU, Chanoine L. de LACGER, Déodat ROCHÉ et Luciano SOMMARIVA : *Spiritualité de l'hérésie : le Catharisme.*

Coll. « Nouvelle Recherche », 235 pp., Paris, 1953.

Fernand LEQUENNE, *Le drame cathare, ou l'hérésie nécessaire.*

Préface de Robert Kanters, 293 pp., Paris, 1954.

Voici deux livres, bien différents certes, mais qui trahissent tous deux un même intérêt pour des événements qu'on serait tenté de considérer comme bien vieux. R. Nelli le note dans une de ses études, « Survivances du Catharisme ». Si l'hérésie ne s'est pas éteinte d'un seul coup, il semble bien que, dès le XIVe siècle, elle avait fait long feu — au moins comme groupement organisé. Cependant, actuellement, des hommes venus d'horizons fort divers se penchent sur ces faits, avec le sentiment d'un message toujours actuel, répondant à un problème humain fondamental. « *Le drame cathare, ou l'hérésie nécessaire* ». « Il importe qu'il y ait des « hérésies ». Ne fût-ce que *pour mettre l'accent sur tel ou tel point de notre destinée métaphysique* que nous risquerions d'oublier par inattention au réel spirituel » (« Spiritualité de l'hérésie », p. 225). Il y a là un phéno-

mène qui mérite réflexion; on assiste de nos jours, non pas simplement à un regain de curiosité de la part du grand public pour le catharisme, mais à une sorte de résurgence de la vieille foi cathare : angoisse face au problème du mal, volonté de pureté et de liberté spirituelle... Sans doute cette renaissance demeure-t-elle cantonnée en des cercles assez restreints, mais elle constitue néanmoins un mouvement digne d'attention (*cf. ibid.*, « Survivances du catharisme », pp. 213-224).

Le premier de ces deux ouvrages est un recueil d'articles. Dès l'Introduction, son but et son esprit sont définis de façon précise, et il ne nous a pas paru que le livre y soit infidèle. De même, il nous a semblé que la façon dont ont été traités les divers sujets abordés mérite éloge : ce livre étant destiné au grand public, il n'était pas question d'accabler celui-ci sous le poids d'une lourde érudition; mais d'autre part, on sent que les auteurs, eux, sont gens avertis. Constamment, d'ailleurs, leurs exposés et leurs réflexions sont introduits avec modestie et modération. Les articles de fond seraient seux de René Nelli et Déodat Roché; d'une part on y trouve exposés les grands thèmes du catharisme : théories de l'âme et de la liberté, problème du mal et du salut; d'autre part on essaye d'en dégager le sens profond, ce que le titre du volume appelle « *Spiritualité* de l'hérésie » (Situation de l'âme au XIIIe siècle, actualité du catharisme). Relevons encore la contribution de Ch.-P. Bru « Sociologie du catharisme occitan », bien intéressante; il faudrait d'ailleurs dire la même chose des réflexions méthodologiques de L. Sommariva « La compréhension historique de l'hérésie », et de cette tranche d'histoire locale où le chanoine de Lacger nous montre les dernières péripéties de la lutte (le catharisme en pays albigeois, surtout pp. 105-116, l'énergique figure de Bernard de Castanet). Même si, sur le fond du problème, ou sur l'un ou l'autre jugement, on ne se sent pas d'accord avec tel ou tel de ces auteurs, on ne peut que les remercier de la tenue, de l'objectivité et de la clarté de leurs exposés.

Le livre de Fernand Lequenne est certes d'un tout autre style. L'auteur, il ne s'en cache pas, l'a écrit avec tout son cœur; avec un intérêt passionné. Informé de son sujet, il n'est pas un spécialiste du catharisme, ni de toutes les idées qu'il soulève à son propos; et à dire vrai, il en soulève tant que ce serait bien impossible. D'aucuns s'agaceront certainement de voir agiter tant de problèmes, fort difficiles, et s'émerveilleront qu'un magistrat puisse résumer avec tant de décision des tranches d'histoire dont la complexité contraint les historiens à beaucoup plus de réserve. Le style semblera, ici exalté, là grandiloquent. Telle assertion surprendra bien un peu. En dépit de l'autorité d'un « Précis de théologie dogmatique... à l'usage des séminaires », je me demande si tout le monde sera d'accord

pour admettre ceci : « L'Eglise catholique admet que, dans des circonstances exceptionnelles, Dieu peut envoyer des âmes du Purgatoire, du ciel et même de l'enfer, en de nouveaux corps pour certaines missions » (p. 81, note 1). De même confesserai-je n'avoir pu réprimer un sourire en lisant, en fin de bibliographie, p. 293 : « Au moment de mettre sous presse, l'on me signale : Dupont-Sommer : « Aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte ». 2. vol. (Librairie Maisonneuve, Paris). Père Vermes: « Les manuscrits du Désert de Judas » (Paris, 1954) ». Mon Dieu ! décidément, tout y passe !

Et pourtant, en dépit de ces défauts, il y a dans ce livre une chaleur, un accent de vérité qui forcent la sympathie. L'auteur a vu avec acuité la question, touffue, complexe, difficile a énoncer clairement, que posait le catharisme. Peut-être pas tant le catharisme comme tel, qu'un vieux fond de revendications s'exprimant plus ou moins à travers une foule d'hérésies. La sincérité de l'accent, la vérité profonde de l'intuition, au delà des maladresses de l'expression, nous retiendront de trop sourire. Quant à répondre... la seule réponse possible, la clef ne nous en serait-elle pas donnée par le mot fameux : « La seule douleur, c'est de ne pas être des saints » ?

Br. DE VAUX SAINT-CYR.

P. F. ANSON, *The Call of the Cloister.*

In-8° de 641 p. — London, S.P.C.K., 1955 (42sh).

La parution de ce volume, « l'Appel du Cloître » dans l'Anglicanisme du XIX[e] siècle, est un signe des temps. C'est l'œuvre d'un catholique romain, qui retrace les étapes et dégage la signification de ce réveil de la vie religieuse dans l'église d'Angleterre. Après avoir établi le bilan de la situation au moment du premier tract de Newmann (1833), l'auteur décrit la variété des communautés d'hommes qui va du type bénédictin à la vie missionnaire, en passant par une résurgence franciscaine. Dans le monde féminin, la vie monastique et religieuse, du genre contemplatif à la sœur de charité, a connu un essor encore plus prodigieux : de 1845 à 1952, plus de 80 communautés ou congrégations pour l'Angleterre seule. L'Amérique, l'Afrique, l'Australie, l'Inde, ont été gagnées par cette « résurrection des ossements desséchés » de l'Anglicanisme. Il faut renoncer à donner une idée de ce tableau, riche en nuances, où l'auteur ne s'interdit pas tel ou tel rapprochement avec le renouveau de vie religieuse au sein de l'Eglise romaine. P.-F. Anson met ainsi entre les mains des spécialistes et de tous ceux qui s'intéressent à ce renouveau, un bel instrument de travail, dont la consultation est facilitée par plusieurs tables. Il faut encore savoir gré à la S.P.C.K. d'avoir accueilli cette œuvre d'un catholique anglais et de l'avoir éditée avec le goût qui fait honneur à une grande tradition.

Y. B. TRÉMEL.

L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Evanston 1954.

In-8° de 478 p. publié pour le Conseil œcuménique des églises par Delachaux et Niestlé, Neuchatel, Paris.

Avec une diligence digne d'être relevée, les Editions Delachaux et Niestlé ont publié la version française du message et des rapports de la deuxième Assemblée du Conseil œcuménique des églises. Le numéro 19 de la revue contenait une chronique sur le congrès d'Evanston : il serait superflu d'attirer l'attention du lecteur sur l'importance de ces documents. S'il ne faut pas y chercher une sorte d'orthodoxie commune aux églises issues de la Réforme, il devient pourtant impensable de confronter la doctrine catholique à celle des confessions réformées sans se référer à ces actes. Ils traitent d'aspects aussi majeurs que l'espérance, l'unité de l'Eglise, mission et évangélisation, les problèmes sociaux, internationaux, raciaux, le sens du travail humain. Pour chaque thème, on trouvera le rapport étaboré avant et pendant l'assemblée, les résolutions adoptées, l'enquête préliminaire, la liste des membres de la Commission. Il est très significatif de relever, dans la bibliographie des ouvrages qui ont fourni les bases de l'enquête sur le travail, les noms du P. Congar, de G. Thils, de J. Dieper. Pour faciliter la consultation de ces documents, les éditeurs ont tiré à part, dans des fascicules séparés, chaque section de ce volume.

Y. T.

Jean-Marcel Lechner, *Le christianisme social de Jean Calvin.*

Ed. Labor et Fides, Genève, 1955, 20 p. 120 fr.

Cette plaquette publie une conférence donnée à la section d'archives et d'histoire de l'Institut Genevois. L'auteur veut y montrer que si Calvin n'a pas envisagé l'activité sociale chrétienne sous la forme et avec les moyens actuels, il peut pourtant être considéré comme l'un des pères du « christianisme social », « par la notion moderne qu'il se fait du travail social et surtout par la valeur morale qu'il attribue aux prestations productives de l'homme ».

Arnold Mobbs, *Les Eglises contre la guerre moderne.*

L'action pour la paix des Eglises du Conseil Œcuménique.
Ed. Labor et Fides, Genève 1955, 48 pp.

L'auteur s'est proposé de répondre à l'accusation faite aux chrétiens de ne rien entreprendre pour la paix internationale. Dans cet esprit, il a groupé un certain nombre de documents émanant soit du Conseil Œcuménique des Eglises, et de ses deux assemblées mon-

diales : Amsterdam et Evanston, soit des Eglises membres du Conseil, soit même parfois de confessions non rattachées à cet organisme international. Une fois de plus on peut constater que des deux côtés du « rideau de fer », le désir de paix se fait sentir à tous les peuples. Souvent les chrétiens d'une nation ont réussi à faire entendre ce désir à leurs frères d'autres pays. Peut-être aurait-il été intéressant de donner quelques exemples des résultats concrets des déclarations ou des démarches qui ont pu être faites. Il est vrai qu'il aurait été très difficile alors de demeurer objectif et de ne pas prêter indûment aux seuls chrétiens ce qui revient sans doute à tous les hommes de bonne volonté.

F. B.

Chanoine F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse.*

Préface de M. le Professeur Lebras.

Editions Ouvrières — Economie et Humanisme, 155 pp., 20 fig., 510 fr.

Il était difficile de présenter à un large public une méthode scientifique d'étude des phénomènes religieux. L'auteur a cependant réussi à montrer que la recherche objective dans ce domaine délicat doit s'armer aujourd'hui de statistiques nombreuses formant le tableau de la mentalité sociale et des facteurs qui la font évoluer. Les graphiques parlent et indiquent les tendances des groupes sociaux dont les responsables doivent suivre les réactions religieuses. Géographie, histoire, zones sociales sont successivement examinées, puis confrontées avec leurs conséquences dans le domaine religieux. L'auteur ne vise pas à un bilan complet, mais à une prise de contact pour le lecteur, à qui il propose ensuite des pistes d'étude, des méthodes et une bibliographie. On ne peut que le remercier de mettre au service des débutants une expérience dont ses ouvrages précédents avaient démontré la solidité et l'étendue.

J. K.

H. Ch. Chery, *L'Offensive des Sectes.*

(Rencontres 44) in-8° de 503 pp. Paris, Ed. du Cerf, 1954.

Dans le numéro d'Octobre 1952 de *Lumière et Vie*, le R. P. Chéry avait donné un aperçu de l'enquête qu'il menait sur l'offensive des Sectes en France. Voici rassemblés les résultats de ce travail poursuivi pendant trois ans. Le succès a prouvé que cette somme répondait à un besoin urgent : une première édition a été épuisée très rapidement. Bien que le style soit alerte — beaucoup de pages livrent une expérience personnelle de l'auteur — ce n'est pas un ouvrage que l'on range après une première lecture dans un recoin de bibliothèque.

C'est un manuel que beaucoup de prêtres et de chrétiens auront intérêt à avoir sous la main.

Le pasteur pressé de dépister la dernière secte qui vient d'atterrir dans sa paroisse consultera les fiches signalétiques de la première partie : il ne tardera pas (malgré quelques erreurs dans les tables) à reconnaître ces inspirés de « la dernière pluie » ou encore à identifier la feuille « Réveillez-vous » qu'il a trouvée un beau matin dans sa boîte postale. Il faut remercier le R. P. Chéry d'avoir tracé dans son ouvrage une carte, aussi nette qu'il se peut, du maquis des sectes modernes.

Le lecteur qui a plus de loisirs, sans en avoir assez pour s'atteler aux interminables révélations d'Ellen White, d'Alexandre Freytag, ou de Georges Roux, pourra approfondir son information en reprenant, dans la seconde partie du volume, la description des principales sectes au travail en France.

Et pourtant on saura gré, avant tout, au R. P. Chéry d'avoir tenté, dans la troisième partie de son ouvrage, un bilan de l'offensive sectaire et surtout d'avoir dégagé la signification de ce fait pour la vie de l'Eglise et l'apostolat du chrétien : besoin d'un contact direct avec la Bible, urgence d'une prédication évangélique, nécessité d'assemblées vivantes et de communautés fraternelles, participation des fidèles à l'évangélisation. Il ne faut pas chercher dans ce livre des réponses sur mesure aux objections des sectes contre la foi catholique : un second volume reviendra sur les principaux points de doctrine mis en cause. Ce n'est pas le moindre mérite de cette œuvre que d'avoir dépassé la polémique à courte vue et à objectifs limités pour mettre le lecteur en face d'une tâche d'Eglise et pour l'obliger à méditer lui-même sur la tentation de transformer sa foi catholique en sectarisme inconscient.

Y. B. Trémel.

Augustine Rock, o.p., *Unless they be sent. A theological study of nature and purpose of preaching.*

(The Aquinas Library, IV), Brown, Dubuque (Iowa), 1953, XII-208 pp.

Ce livre d'un dominicain des U. S. A. surprend au premier abord: il se propose d'étudier la prédication par les quatre causes, finale, matérielle, matérielle prochaine, et formelle. Ce n'est là heureusement qu'un cadre, après tout défendable. En réalité, cet essai théologique sur la nature et les buts de la prédication ne manque ni d'intérêt, ni de profondeur ni d'humour. Il est émaillé de citations empruntées à S. Thomas et c'est ce qui justifie sa publication dans l'« Aquinas Library » des frères prêcheurs américains. On y voit le grand théologien faisant de multiples réflexions sur cette fonction de « prêcheur »

qui fut la sienne, et qui demeure éminemment évangélique. Certaines de ses remarques, jetées çà et là au cours de ses ouvrages, sont d'une actualité surprenante. Qu'il s'agisse de la place de la rhétorique dans les sermons, des qualités naturelles du prédicateur, des principes suivant lesquels calculer les honoraires (*sine pretio, non sine stipendio*), de la mesure que le prédicateur doit garder dans l'ascèse pour ne pas compromettre sa résistance physique, des rapports avec l'évêque, du droit des réguliers à annoncer la parole de Dieu, du choix des sujets de prédication, de l'annonce de l'Evangile faite par les laïcs, on est heureux d'entendre le bon sens s'exprimer en américain d'abord, en latin ensuite. Car c'est un des avantages de ce livre : il se termine par un recueil des citations, quasi complet, ce qui le rend accessible, comme source de références, à un plus grand nombre de lecteurs. L. M. GABORIAU.

JEAN LE SOLITAIRE, *Aux Sources de la Tradition du Carmel.* 272 pp. Beauchesne, Paris 1953.

Le propos de cet ouvrage est séduisant : il s'agit de démontrer aux Carmes, à l'aide de leurs propres textes, qu'ils n'ont cessé de faire fausse route par rapport à leur idéal primitif, lequel était celui de la vie purement érémitique. Ce serait du moins leur histoire, depuis leur émigration en Occident, au XIIIe siècle, et leur contamination par les Ordres Mendiants, Dominicains en particulier, qui s'ensuivit.

Ce propos nous vaut du moins une anthologie d'admirables textes sur la solitude et la contemplation, dont un certain nombre, il est vrai, venaient d'être groupés par le R. P. François de Sainte-Marie, sous le titre « Les plus anciens textes du Carmel », dans la collection de la Vigne du Carmel, (éditions du Seuil, 1947).

Les principaux intéressés, qui sont en même temps, sans doute, les premières compétences en la matière, se sont montrés plutôt sévères sur le fond de cet essai (cf. le compte-rendu du R. P. Bruno de Jésus-Marie, dans la *Vie Spirituelle* d'août-septembre 1953). Il semble que ce soit avec raison. L'auteur, dont une note de son livre nous dit qu'il est « libre de toute obédience », ne semble pas offrir toutes les garanties d'un historien impartial. Sans doute s'est-il livré, dans son interprétation des textes et des faits, à un idéalisme personnel que l'expérience et l'autorité eussent dû contrôler. Cette réserve importante faite quant à la thèse et quant à la pertinence de l'auteur, reste que les textes allégués dans ce plaidoyer peuvent faire réfléchir utilement.

B. C.

Le Mémorial Spirituel de sainte Gertrude. Livre deuxième du Héraut de l'Amour divin.

Préface et traduction de dom Pierre Doyère, moine de Saint-Paul de Wisques, 1 vol. in-8, 128 pp. Librairie Plon, Paris, 1954.

Moniale, dès son plus jeune âge, à l'abbaye des « Sœurs grises » d'Helfta (Saxe), dans la seconde moitié du XIIIe siècle, sainte Gertrude est un insigne témoin de la piété cistercienne, et plus précisément « bernardine » de ce temps. Ce témoin est d'autant plus intéressant à étudier au plan de l'histoire que le Héraut de l'Amour divin, dont on nous présente ici « le noyau primitif essentiel », se situe dans un milieu — Gertrude est contemporaine de Mechtilde de Magdebourg, ancienne béguine que ses directeurs dominicains ont orientée vers Helfta — et à une date — 1289 — où la vie mystique est en passe de prendre, avec la « devotio moderna », de nouvellle intonations, plus intimistes, pourrait-on dire, moins expressives des sources liturgiques et sacramentelles. « Chez sainte Gertrude, note dom Doyère dans une Préface qui est un modèle de sobriété et de justesse, chez sainte Gertrude, toute formée par la prière chorale et l'observance monastique, l'intimité la plus personnelle et la plus fermée de sa vie mystique se situe avec une parfaite aisance dans le mouvement même de sa vie liturgique » ?

Souhaitons que le message de sainte Gertrude, si justement présentée par son traducteur, trouve un profond écho dans l'âme de ceux qui aborderont ce livre, selon le vœu de Lansperge, l'un de ses premiers éditeurs, « d'un cœur pur et droit, plein du désir des choses saintes ». R. BERNIER.

J. BEYER, S.J., *Les Instituts séculiers.*
in-8, 402 pp., Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

Plusieurs revues avaient déjà publié des articles sur le nouvel état de perfection reconnu par la Constitution « *Provida Mater* » du 2 février 1947. Mais il n'y avait pas encore, à notre connaissance, un ouvrage en langue française aussi complet sur la question. Le livre du P. Beyer comprend quatre parrties : I) Origines et développement des Instituts séculiers ; II) La théologie des Instituts séculiers ; III) La législation des Instituts séculiers ; IV) Textes et documents. Des appendices renseignent sur les instituts séculiers existants au moment de la parution de l'ouvrage.

Ce livre n'apprendra peut-être rien de nouveau aux spécialistes des questions de droit ecclésiastique. Il sera d'une grande utilité pour les membres des Instituts séculiers, et, en général, pour tous ceux qui s'intéressent à la vie de l'Eglise.

Nous ne ferons des réserves que pour le chapitre VII de la deuxième partie : « *Etats de perfection et sacerdoce* ». Dire brutalement que l'épiscopat n'est qu'un sacramental nous parait un peu fort et ne pas tenir compte de tous les faits. Nous ne nous étendrons pas sur ce sujet, car nous espérons que *Lumière et Vie* aura, un jour, l'occasion de traiter cette question délicate.

P. M. S.

CHANOINE V. LEMAITRE, *Saint Joseph, Sa Vie, Sa puissance.* in-8, 275 pp., Avignon, Aubanel, 1953.

Ce livre est plein de charme, de finesse, de piété. A sa façon, c'est une petite somme sur saint Joseph. Les exégètes et les théologiens ne seront peut-être pas toujours d'accord sur des points de détail : l'auteur n'ayant pas adopté leur genre, il nous suffit que, sur ce sujet où il entre beaucoup de subjectif, il ait utilisé sa liberté avec sagesse.

P. M. S.

CHANOINE RENÉ AIGRAIN, *L'Hagiographie, Ses Sources, Ses Méthodes, Son Histoire.*

In-8, 416 pp. Paris, Bloud et Gay, 1953.

Le livre du Chanoine Aigrain est un livre nouveau composé d'éléments anciens. C'est un livre nouveau, car on ne trouve pas ailleurs tant de données rassemblées sur le problème de l'historiographie. On a prononcé le mot Somme à propos de cet ouvrage, et il est exact. Le plan en est très simple : trois parties : I) Les Sources de l'Hagiographie ; II) La critique hagiographique ; III) L'Histoire de l'Hagiographie.

Les matériaux de cette somme sont anciens. Le spécialiste retrouvera tout l'acquit des travaux antérieurs ; on ne saurait dire que le présent ouvrage apporte quelque chose de vraiment nouveau sur le fonds des questions. Et, si l'on a sous la main les livres du P. Delehaye, par exemple, on laissera, pour la clarté et la maîtrise de l'expression, le Chanoine Aigrain, que l'on reprendra pour retrouver des détails. Car le livre du Chanoine Aigrain sera apprécié du spécialiste ou du professeur comme livre à consulter, comme instrument de travail. Quant à ceux qui ignorent beaucoup sur la question et désirent s'instruire, ils seront comblés.

P. M. S.

René HAMEL, P. S. S., *Auprès du Père Pio. Ce que j'ai vu et entendu à San Giovanni.*

1 vol. 135 pp., Paris, La Colombe, 1955.

Le Padre Pio, capucin italien, a été le sujet de bien des livres. Certains, par raison de vérité ou de prudence, ont été condamnés. Ce petit volume, œuvre d'un sulpicien professeur au Séminaire des Carmes, est avant tout un témoignage. Il est profondément émouvant. D'autant plus qu'avec une belle sûreté de jugement il montre, encore plus que les stigmates et les miracles, la vie parfaitement religieuse, totalement donnée, de son héros.

J. R.

Chanoine CADOUX, *La Sainte Vierge. Elévations.*

Lyon, Vitte, éditeur, 103 pp.

Voici un petit livre qu'on ne pourra lire qu'avec joie et profit pour peu qu'on le lise en esprit d'oraison, comme il fut écrit. En dix-huit brèves élévations, l'Auteur situe le Mystère de Marie et le contemple à travers l'Evangile et la foi aimante de l'Eglise. S. Exc. Monseigneur de Chambéry a souligné dans sa lettre-préface le caractère de saine originalité de ces pages, nettes et suggestives. Ce qu'elles comportent d'élément personnel dans l'interprétation des faits évangéliques est plausible et de qualité. « Impossible d'échapper au charme de ces analyses pénétrantes ». *La Visitation, Avant Noël, Noël, L'Epiphanie, La Circoncision, Le Nom de Jésus, la Purification-Présentation, Jésus retrouvé au Temple, Les Noces de Cana, Marie et Jésus au cours de la Vie publique* : autant de méditations profondes et fines qui ouvriront à beaucoup des perspectives religieuses et humaines insoupçonnées.

Humbert BOUESSÉ.

Les Enseignements Pontificaux,

La Paix Intérieure des Nations, VII + 650 pp.
Le Corps Humain, VII + 242 + (47) pp.
Le Problème Féminin, VI + 208 + (62) pp.

Tournai, Desclée et Cie, 1952 et 1953.

Les Bénédictins de Solesme publient un ensemble de textes pontificaux qu'ils groupent autour d'une question déterminée. Il ne s'agit pas uniquement d'encycliques, de décrets ou d'autres textes plus répandus, mais aussi de discours, de lettres particulières. Si bien que nous avons, grâce à ces recueils une documentation très riche. Les tables sont très fouillées et font de ces volumes d'excellents instruments de travail.

Dom Raymond THIBAUT, *Un Maître de la Vie Spirituelle : Dom Columba Marmion, Abbé de Maredsous* (1858-1923)

Ed. 5, 472 pp. Les Editions de Maredsous, 1953.

La première édition de cet ouvrage est parue en 1929. En raison du succès de la doctrine spirituelle de Dom Marmion, il dut être réédité trois fois. Nous sommes heureux de pouvoir annoncer la 5me édition. Elle ne reproduit plus exactement les précédentes, et quant au texte et quant à la présentation. On a tenu compte de lettres et de documents nouveaux, susceptibles de mettre en valeur des aspects encore peu connus de la vie intérieure et de la doctrine de Dom Marmion.

Mgr Fulton SHEEN, *Mariés devant Dieu.*

Traduit de l'américain par Jacques Rambaud. Préface de Henri Rambaud. 250 pp. Paris, Amiot-Dumont, 1954.

Le titre français de l'ouvrage de Mgr Sheen, évêque auxiliaire de New York, est moins significatif que le titre original : « Three to get married ». L'un des thèmes majeurs de « Mariés devant Dieu » est, en effet, qu'il faut une trinité pour fonder l'amour. « Dans l'amour authentique, l'autre n'est pas accepté comme un dieu, mais comme un don de Dieu. Comme un don de Dieu, l'autre est unique et irremplaçable, une vérité sacrée, une mission à remplir. C'est ce que disait Dante, parlant de Béatrice : « Elle regarde le ciel, et je la regarde » (p. 95). « Comme toute chose que connaît l'esprit humain n'est intelligible que parce qu'elle est d'une manière ou d'une autre reliée à l'être, comme les yeux voient ce qui est coloré, ainsi un cœur ne peut aimer un autre cœur que dans l'immense dimension qui surpasse l'un et l'autre, c'est-à-dire dans l'amour de Dieu » (p. 103). Dieu, qui est l'Amour, est Trinité : tout amour véritable imite Dieu et vit de Lui.

On ne saurait trop souligner la qualité de ce livre. On y trouve monnayées, d'une façon très vivante (il y a souvent de véritable trouvailles dans l'expression) et très personnelle, toutes les idées sur l'amour chrétien exposées chez nous par M. Guitton dans son « Essai sur l'amour humain ».

N'ayant pas sous la main le texte original, nous ne pouvons juger si la traduction est fidèle. En tout cas, nous signalons quelques inexactitudes dans le texte français. A la p. 143, il est dit que le mariage non consommé peut être déclaré nul sous certaines conditions : il ne s'agit pas d'une déclaration de nullité, mais d'une véritable rupture du lien matrimonial, par une dispense de la loi de l'indissolubilité. A la p. 164, il est parlé du « caractère sacerdotal de la mère de Dieu »; certes le contexte désigne autre chose que le sacerdoce sacramentel, mais l'expression « caractère sacerdotal » désigne, en français, une réalité théologique bien déterminée, qui n'a pas existé chez la Vierge.

P. M. S.

La geste du sang, Textes choisis et traduits par A. HAMMAN, O. F. M.

Coll. Textes pour l'Histoire Sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops, In-8, 412 pp., Paris, Arthème Fayard, 1953.

Le P. Hamman a réuni 57 récits tirés des actes des Martyrs, depuis le martyre de St Polycarpe, au IIe siècle, jusqu'à celui de Jacques le Notaire, victime de la persécution perse, au début du Ve. De l'immense littérature hagiographique on n'a conservé que les quelques

pièces dignes de foi : les actes rédigés par des témoins — parfois par les martyrs eux-mêmes — ou par des biographes bien informés. Les notes critiques placées à la fin du volume justifient la valeur de ces textes, qui sont certainement ce qu'il y a de plus émouvant dans toute la littérature chrétienne. Le présent recueil les met ainsi à la portée de tous (la dernière traduction française, celle du P. Hanozin, date de 1935). L'introduction de Daniel-Rops sur le martyre est excellente.

P. M. S.

Michel Frederico SCIACCA, *Lettere dalla Campagna.*

176 p. Brescia, Morcelliana, 1945.

La Chiesa e la Civiltà moderna.

Coll. « Problemi e Opinioni », 165 pp. Brescia, Morcelliana, 1948.

L'auteur des « Lettere della Campagna » a écrit son ouvrage pendant la dernière guerre. Chaque chapitre est rédigé sous forme de lettre. L'ensemble se divise en deux parties. La première : Solutions anciennes à des problèmes nouveaux, exposé des thèmes de l'évangile à des correspondants modernes. La seconde partie est consacrée à des Philosophes et à leurs Philosophies : les deux premières lettres mettent en valeur certains aspects de la doctrine de Rosmini, dont l'auteur est un admirateur fervent, les deux autres traitent de Dostoievsky et de Nietzsche.

Ces lettres sont extrêmement vivantes. Il y a dans l'italien de l'auteur une fraîcheur, que perdrait certainement une traduction française.

Dans « La Chiesa e la Civiltà moderna », l'Auteur a réuni en un seul volume plusieurs articles publiés en 1946-1947. Il traite des rapports entre l'Eglise et le monde moderne, et tente d'analyser ce qui manque au monde moderne pour être chrétien, et ce qui manque aux catholiques d'aujourd'hui pour comprendre le monde moderne et se rendre capables de lui insuffler de façon efficace l'esprit de l'Evangile. L'Auteur insiste sur la nature spirituelle du catholicisme : c'est parce que le catholicisme authentique n'est pas le « catholicisme civil », dont certains ont rêvé au siècle dernier, qu'il peut devenir l'âme du monde moderne. C'est aux chrétiens de faire l'effort nécessaire pour comprendre le monde d'aujourd'hui et de montrer à ce monde le vrai visage du catholicisme.

Certes, toutes ces idées nous sont familières, mais la personnalité et la manière de l'Auteur conservent tout son intérêt au livre.

P. M. S.

A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé.*

Cahiers d'Archéologie Biblique; I — in-8° de 63 pp. Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1953.

Ce cahier est le numéro 1 d'une collection de vulgarisation lancée par les Ed. Delachaux, qui s'annonce fort intéressante à suivre.

M. A. Parrot, conservateur en chef des musées du Louvre et le fouilleur bien connu de Mari, fait le point, en trois chapitres clairs et alertes, de la documentation biblique et profane concernant le déluge, du problème de l'arche et de l'aspect religieux de ces récits. Il présente tour à tour les deux récits yahviste et sacerdotal, les versions assyrienne, sumérienne et la relation de l'historien grec Bérose. L'auteur conclut que la tradition biblique dépend de la tradition mésopotamienne, qu'elle témoigne de la fidélité de la tradition orale en Israël. D'autre part, les conteurs bibliques ont repensé le récit babylonien en fonction du monothéisme.

L'archéologie confirme-t-elle ce cataclysme?

Sur plusieurs chantiers de Mésopotamie, les fouilles ont enregistré des couches sédimentaires. Il ne s'agit pas d'une seule inondation, mais de crues violentes plus ou moins périodiques. Les récits populaires, amplifiés par la légende, nous conserveraient le souvenir d'une catastrophe plus marquante. En ce domaine, il faut d'ailleurs bannir le concordisme trop facile; la récente tentative de retrouver les débris de l'arche au sommet du Mont Ararat est à verser au dossier de l'alpinisme, non de l'archéologie!

M. Parrot se garde de faire de la dogmatique, mais il dégage, brièvement il est vrai, le trait spécifique du récit biblique : Dieu y maîtrise parfaitement les forces naturelles et lorsqu'il les met en œuvre, il peut encore sauver le juste Noé pour lui confier sa Promesse.

Le style dépouillé, mais sérieux, de ces cahiers illustrés d'excellents clichés hors-texte, leur assurera une large audience parmi le public averti. Signalons simplement qu'ils ont déjà abordé des sujets aussi divers que la Tour de Babel, les voyages de saint Paul, le Temple de Jérusalem ou le Saint Sépulcre.

Y. B. Trémel.

Marc Oraison, *Médecine et guérisseurs.*

Collection « Centre d'Etudes Laënnec ». Lethielleux, Paris 1955, 144 pp., 375 fr.

C'est avec beaucoup de verve que l'auteur, prêtre et médecin, s'attaque à l'irritant problème des guérisseurs. Problème irritant, que peu d'hommes peuvent traiter avec sens critique et objectivité scientifique. On est pour ou contre les guérisseurs, on y « *croit* » ou on leur refuse tout pouvoir. Une sorte de foi est exigée de leurs clients. Au

contraire, on *sait* les pouvoirs de la médecine en face de tel ou tel malade, on sait ses réussites, on enregistre ses échecs et l'on cherche rationnellement à en tenir compte. Le langage traduit bien la différence de plan : le médecin soigne ; le guérisseur, lui, ne soigne pas : il guérit.

Il faut partir des faits. Il est incontestable que certains malades sont soulagés, au moins momentanément, par l'action des guérisseurs. Mais les maladies ainsi soulagées semblent toutes se situer dans le domaine où un facteur psychique inconscient perturbe le fonctionnement du corps. Ce domaine de la psychosomatique est très vaste et la médecine commence seulement à l'explorer. Les guérisseurs, sans s'en rendre compte, aideraient leurs patients, par leur influence, par la confiance qu'ils suscitent, à surmonter, partiellement et de façon transitoire, leurs difficultés psychiques. Cette hypothèse parait bien expliquer les faits observés. Elle justifie certains succès des guérisseurs. Elle montre aussi leur danger. Quand une grave lésion organique existe, incapable d'être reconnue par leur ignorance, elle peut condamner un patient que la médecine aurait pû sauver ou prolonger.

Le comportement irrationnel, plus ou moins magique des guérisseurs, a existé de tous temps. Sa considérable extension actuelle n'est que le signe du déboussolement des esprits avides de mystère, vidés souvent d'une authentique foi religieuse. Il y en a bien d'autres signes : pullulement des sectes religieuses, occultisme, magie, consultations astrologiques des journaux, horoscopes. C'est un retour vers un comportement magique, vers des pratiques de sorciers. La médecine elle-même, ne tenant pas assez compte du mystère de l'homme, y a sa propre responsabilité.

Ce petit livre est passionnant à lire, bourré de faits et d'anecdotes, comiques ou tragiques. Cet effort de comprendre le problème des guérisseurs nous parait excellent.

R. V.

Problèmes actuels de la Phénoménologie.

Desclée de Brouwer, 1952.

Ce petit livre nous présente les communications qui servirent de base aux discussions du Colloque international de Phénoménologie qui eut lieu à Bruxelles en avril 1951. Il est ainsi un témoignage de la vitalité de la réflexion phénoménologique depuis Husserl. Cette rencontre, nous prévient le P. Van Bréda, l'initiateur, devait « instituer sur certaines questions phénoménologiques à l'ordre du jour, des échanges de vue, en dehors de tout esprit d'école et sans la moindre préoccupation d'orthoxie husserlienne ». Les divers exposés en effet, dont les auteurs sont P. Thévenaz, H. J. Pos, E. Fink, M. Merleau-Ponty, P. Ricœur et J. Wahl, manifestent bien la liberté des orien-

tations prises par les phénoménologues d'aujourd'hui. C'est ainsi, par exemple, que E. Fink dans ses « brèves remarques » sur « l'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative » prône un dépassement de la phénoménologie pour un retour à la pensée spéculative essentiellement ontologique. Pour M. Merleau-Ponty, au contraire, la philosophie est phénoménologie ; il faut y consentir une fois pour toutes. Gardons-nous cependant d'exagérer les contrastes. « J'ai trouvé que Fink et Merleau-Ponty sont en accord complet », nous assure J. Wahl, qui se permet en effet, au terme de ses Conclusions du Colloque, d'opérer une brillante réduction (qui n'a rien de phénoménologique) pour nous le prouver.

Ce livre est donc précieux pour qui suit de près l'évolution des tendances actuelles de la Philosophie.

R. M.

Jean LACROIX, *Le Sens du dialogue.*

Editions du Rhône, Coll. Etre et Penser, 1 vol. 151 pp.

Ce livre, écrit il y a une dizaine d'années, est réédité. Il s'est augmenté d'un chapître sur la réflexion, premier « dialogue de l'âme elle-même avec elle-même ». Quant au propos qui donne son titre à l'ouvrage, il a été profondément remanié. L'ensemble de ces pages forme une méditation ascendante. A partir de l'ennui, mal de l'isolé, valeur tarie et après avoir écarté bien des obstacles, l'esprit en quête du vrai se trouve prêt au dialogue, capable d'amitié « cette expérience singulière qui nous porte au-delà de nous-même comme de l'autre ».

On retrouve dans ce petit livre toute la maîtrise philosophique appréciée bien des fois par les lecteurs de cette revue.

S. L.

Erwin SCHRODINGER, *Science et Humanisme. La physique de notre temps.*

Collection « Textes et études philosophiques ». Desclée de Brouwer, 1954.

Comment la science contribue-t-elle, pour sa part, à l'effort déployé par les hommes pour saisir leur propre situation ? Cette interrogation oriente le propos de l'illustre physicien autrichien dans ce petit recueil, groupant, en courts chapitres, le texte de quatre conférences prononcées à Dublin en 1950. Elle introduit l'évocation rapide, sur le ton d'une attachante causerie, de quelques-uns des thèmes fondamentaux de la physique quantique. L'auteur conteste avec fermeté une conception purement utilitariste de la science et dénonce « la barbarie de la spécialisation ». Dans la problématique propre au physicien, il marque ses réserves devant certaines interprétations des

interférences sujet-objet et refuse les conséquences qu'on voudrait parfois en tirer pour l'affirmation du libre arbitre. On appréciera surtout son souci de prendre au sérieux les essais des premiers penseurs grecs devant les difficultés du continu, et de souligner leur lien avec les plus modernes tentatives de représentation du monde physique.

R. LUQUET.

Jean MOUTON, *Charles Du Bos. Sa relation avec la vie et avec la mort.*

Desclée de Brouwer. « Les Iles ». 1954.

Ecrit par quelqu'un qui, honoré de son amitié, fut un des rares témoins de ses derniers jours, ce petit livre contribuera, selon son vœu à élargir la connaissance de Charles Du Bos. Le sous-titre indique une continuité entre trois chapitres très différents. Les deux derniers réunissent des souvenirs personnels. Le premier, par des emprunts faits aux écrits, surtout aux « Approximations », évoque l'univers intérieur de ce paradoxal génie de la clarté dans l'imprécision. L'heureuse présentation de ces thèmes suggère, sans le retracer, l'itinéraire de la conversion de 1927 : découverte progressive d'une foi latente, par une âme que ses qualités spirituelles rendaient comme « naturellement chrétienne ».

R. L.

Sir Edmund WHITTAKER, *Le commencement et la fin du monde.*

Traduction P. Humbert. Collection « Sciences d'Aujourd'hui ».

« Les conclusions des savants ne sont pas sans importance pour la religion ». C'est pour illustrer cette déclaration, dans le cadre de conférences consacrées aux relations de la religion et de la pensée contemporaine, que E. Whittaker a choisi son sujet et l'a organisé en trois exposés. Un dernier, sur le hasard et le libre arbitre, s'y ajoute dans la même perspective. Le regretté Pierre Humbert, ancien élève du grand mathématicien, a traduit et présenté l'ensemble dans la remarquable collection « Sciences d'Aujourd'hui ». Le propos de ce recueil lui fait une place un peu à part dans la série. Il en marque à la fois l'intérêt profond et les incontestables difficultés. La loi d'accroissement de l'entropie serait-elle une réfutation victorieuse du panthéisme et l'indéterminisme quantique un plaidoyer décisif en faveur de la liberté ? Se méfiant des pièges d'un concordisme possible, aux euphories duquel succèdent les pires catastrophes, on admettra du moins volontiers l'utilisation négative de ces réflexions. Des objections massives, toujours renaissantes, faites aux dogmes fondamentaux, ne trouvent pas dans l'état actuel de la problématique

scientifique les fondements inébranlables qu'une apologétique sommaire de l'incroyance leur croyait acquis. Tout au contraire, des résultats qui, sans rallier l'unanimité absolue, sont assez couramment admis, se dégageraient plutôt des présomptions favorables aux enseignements révélés concernant la création et la fin du monde. Mais il s'agit d'arguments qui ne peuvent être maniés qu'avec beaucoup de précautions. Ce mécanisme que l'on dit effondré ne risque-t-il pas de trouver dans le développement de la cybernétique, une impétueuse résurgence ? Et l'indéterminisme quantique n'est-il pas contesté par les plus grands théoriciens ? Ces réserves suggérées, on ne s'étonnera pas, vu le genre adopté, de ne pas trouver de justifications rigoureuses des théories présentées. La lecture en paraîtra attachante, sans complication technique et l'on appréciera surtout l'esquisse de cosmogenèse de la 3me conférence, principales étapes et chronologie de l'évolution de l'univers dans l'hypothèse de l'espace en expension. Pour le lecteur de Lumière et Vie, ce livre apportera de précieux approfondissements à certains exposés des n°s sur « La fin du monde » (11) et sur « Les dimensions de l'Univers » (17). Enfin le même lecteur aura le plus grand intérêt à se reporter à l'admirable discours de Pie XII à l'Académie des Sciences Pontificales, le 22 novembre 1951. La lecture de ce livre lui facilitera la compréhension de ce texte pontifical qui fait précisément une élogieuse mention de Sir Whittaker (pour un ouvrage voisin « L'Espace et l'Esprit »). Inversement, il trouvera dans ce discours une appréciation ferme et nuancée sur la contribution que les Sciences peuvent fournir à la connaissance philosophique et théologique du Dieu Créateur.

FR. M. RENÉ LUQUET.

F. J. J. BUYTENDIJK, « *De la douleur* ». Traduit de l'allemand par A. Reiss.

Paris, Presses Universitaires de France, 1951, in-8°, 159 pp.

« La douleur est un tourment. C'est un tourment qu'elle soit insondable à l'intelligence, invincible à la volonté, impossible à compenser par la joie la plus intense » (p. 147). L'Auteur ne traite dans ce livre que de la douleur physique, dont il démontre du reste la violente primauté (117-118), mais la transposition est aisée. La douleur est absurde de soi (15), toujours inutile (147 ; 82 sv), parce qu'elle est désorganisation, aggravation donc du mal dont elle est le signal. « L'essence de la douleur réside justement en cela, qu'elle désorganise — avec une brutalité sans pareille — l'intimité de l'homme dans toute sa structure vitale et psychique, sans pourtant porter atteinte à son existence personnnelle » (118 ; cf. pp. 15, 43, 71, 74, 101, 113, 134...). La vraie douleur est le privilège de l'homme (seon l'expression de

Schwarz, p. 77), parce qu'elle implique la conscience de soi, et nommément la saisie de son impuissance devant l'atteinte extérieure, avec, inséparablement, la perception de cette atteinte corporelle comme excentrique (73), extérieure à la personnalité vraie. Elle traduit ainsi une offense à la personne (126), et l'animal n'est pas capable de cette « douleur de la douleur » (74), qui pose dans l'homme une vraie différence de nature, et non seulement de degré, entre la lésion et la souffrance ressentie (104).

L'animal réagit par des cris, i. e. par l'impuissance pure. L'homme a trois degrés dans sa réponse de personne, à la douleur qui l'atteint : les larmes, fait proprement humain, première affirmation, et la plus faible, de la disjonction du moi d'avec son corps atteint ; plus haut, la maîtrise de soi, dont l'héroïsme culmine non dans l'orgueil nietzchéen, mais dans la sérénité de l'humble, faite d'amour déjà : « l'humilité vaut plus que l'héroïsme » (136) Au sommet, l'être humain qui souffre peut relier sa douleur à la naissance d'une vie nouvelle, dans la communauté à laquelle il appartient : c'est le sacrifice de soi, fait d'amour sans convoitise ! Le lecteur appréciera spécialement cette dernière section de l'ouvrage, qui débouche finalement dans la reconnaissance de la misère, à l'intérieur si l'on peut dire de la Croix, de la Charité, de l'humilité du cœur, i. e. dans le Christ.

Mais tout l'ouvrage se lit avec le plus grave intérêt. Professeur à l'Université d'Utrecht, physiologue, expérimentateur, phénoménologue, philosophe, chrétien, le Pr B. est depuis trente ans une des personnalités les plus complètes et les plus hautes de la science psychologique. La synthèse qu'il nous livre ici enchantera le psychologue, heureux d'y trouver tant d'informations si nettement critiquées et nouées, et la hauteur de vues du savant qui est plus qu'un savant. La présentation très lumineuse du livre le rend accessible à tout autre lecteur. J'ai dit que la documentation de ce lecteur, et tout autant son enrichissement humain et spirituel, y trouveront un rare profit.

A. C.

LIVRES REÇUS

Chanoine Beaudenom, *Formation à l'humilité*, Lethielleux, Paris, 256 p.

Louis-N. Boutin, o.m.i., *L'itinéraire du fils adoptif de Dieu*, Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa (Canada), 240 p. .

F.-M. Catherinet, *Initiation à l'exercice de la présence de Dieu*, Ami du Clergé, Langres, 46 p.

G. Courtois, *Pour converser avec le Maître*, Fleurus, Paris, 84 p.

G. Courtois, *Si vous ne faites pénitence*, Fleurus, Paris, 60 p.

Y. Daniel et G. Le Mouel, *Le ciel, c'est les autres*, Editions ouvrières, Paris, 303 p.

P. DUROSOY, s.j., *Cheminements de la charité. Réflexions sur l'action catholique*, Spes, Paris, 222 p.
Nazaire FAIVRE, *Le Golgotha de la Vierge*, Saint-Paul, Paris, 230 p.
J. FOLLIET, *Tu seras orateur, introduction à la parole publique*, Chronique Sociale de France, Lyon, 132 p.
H. HERING, *Estne « amplexus reservatus » intrisece malus?* Desclée, Rome, 26 p.
A. HIC, *Elévations sur le mystère de la médaille miraculeuse*, Téqui, Paris, 168 p.
J. DE LEFFE, S.J., *Chrétiens dans la Chine de Mao*, Desclée de Brouwer, Paris, 136 p.
M. LEVEQUE, *Persécution en Pologne*, chez l'auteur : 20, rue Saint-Romain, Paris (6me), 62 p.
Dom J. DE MONLEON, O.S.B., *Histoire Sainte. I° Les Patriarches*. Editions de la Source, Paris, 486 p.
Thomas MERTON, *L'exil s'achève dans la Gloire*, Desclée de Brouwer, Paris, 216 p.
H. PERROY, S.J., *Saint Ignace de Loyola*, Vitte, Lyon, 150 p.
R. PITTET, *Le Rosaire, prière évangélique*, Saint-Paul Fribourg, 32 p.
G. ROFFAT, *En retraite avec Saint François de Sales*, Spes, Paris, 140 p.
G. SALET, S.J., *Plus près de Dieu*, Lethielleux, Paris, 220 p.
M.-L. DE SION, *Triomphe par l'échec : Le Vénérable Libermann*, Spes, Paris, 222 p.
M. TREMEAU, *Pédagogie catéchistique*, Ami du Clergé, Langres, 274 p.
E. VAUTHIER, *S.S. Pie XII et l'apostolat des laïques*, Ami du Clergé, Langres, 54 p.
Le monde se fait tous les jours (collection « Rencontre » n° 40). Editions du Cerf, Paris, 246 p.
Courtes prières pour les chrétiens dans le siècle, Desclée de Brouwer, Paris, 392 p.
Marie, salut du monde, Cahiers de La Pierre-Qui-Vire, 206 p.
La Prière, Cahiers de La Pierre-Qui-Vire, 236 p.
Monde moderne et sens de Dieu, Semaine des intellectuels catholiques 1953. Editions Pierre Horay, 262 p.
Qu'est-ce que l'homme? Semaine des Intellectuels catholiques 1954. Editions Pierre Horay, 254 p.

★

La Revue PRESENCES : N° 51 :

SANTÉ, MALADIE ET VIE SPIRITUELLE

Nous signalons à l'attention de tous ceux qui sont amenés à s'occuper de malades, l'intérêt d'une jeune Revue, faisant suite à un Bulletin ronéotypé, éditée par le Prieuré Saint-Jean de Champrosay (Communauté de malades) sous le titre : PRESENCES.

Il s'agit d'une Revue trimestrielle de très belle présentation (format 17 × 23, 144 p.) qui se propose « d'étudier dans une perspective

chrétienne les problèmes qui se posent aux malades ou que pose le malade dans l'Eglise et dans la Cité. »

Le premier numéro imprimé, intitulé : MALADES ET GUERISSEURS, nous apportait déjà de la lumière sur un problème particulièrement actuel et délicat. Mais la deuxième livraison : SANTE, MALADIE ET VIE SPIRITUELLE nous paraît plus intéressante encore car elle aborde une question plus essentielle, capitale même pour tout malade chrétien.

Dans ce numéro nous bénéficions non seulement du travail réalisé en équipe au Prieuré Saint-Jean, travail qui s'appuie sur une double expérience de la maladie (puisque les Frères du Prieuré sont d'anciens malades et sont en continuelle liaison avec les malades) mais encore de la compétence des collaborateurs qualifiés auxquels on a su recourir.

Médecins (Drs Biot et Rousset), philosophes ou psychologues (Gabriel Marcel, RR. PP. Geiger et Léonard), théologiens (Abbé Lochet, R. P. M.-D. Philippe), responsables ou apôtres de malades (Suzanne Fouché, Chanoine François, Rde Mère Marie des Douleurs) ou malades eux-mêmes (réponses à une enquête, carrefours) apportent tour à tour leurs lumières convergentes. Une impression très positive s'en dégage. Nous sommes bien loin de tout sentimentalisme ou de toute fausse piété.

Ajoutons que le numéro est préfacé par S. E. Mgr Renard, évêque de Versailles, lui-même ancien malade, et qu'il contient une très belle méditation de François Mauriac.

Ce n'est pas tout. Quarante pages de *Chroniques :* Actualités et bibliographie, nous apportent encore de précieux renseignements.

Au total ce Numéro est un véritable instrument de travail pour quiconque s'intéresse aux malades.

Abonnement : 750 fr. Vente au N° : 250 fr.

S'adresser au Prieuré Saint-Jean, Champrosay, par Draveil (S.-et-O.) C. C. P. Paris 4581-93.

★

La Revue « ECHANGES » a publié à Pâques un numéro spécial sur :

" LA BIBLE, SOURCE DE VIE "

Ces 40 pages illustrées de documents inédits ont pour but d'introduire à la lecture de la Bible et surtout d'éveiller le désir de connaître la Parole Divine, nourriture de vie chrétienne.

Le prix courant du numéro est de 120 frs, mais pour tout centre désirant se procurer ce numéro spécial sur la Bible, il est fait une réduction de 30 %, ce qui remet le numéro à 84 fr.

Echanges : 16, rue St J.B. de la Salle, Paris-6me. C.C.P. 8009-73 Paris.

LVMIÈRE ET VIE

A publié, depuis décembre 1952 :

1. *La doctrine chrétienne* (épuisé)
2. *Le Symbole des Apôtres* (épuisé)
3. *La Résurrection de la Chair* (épuisé)
4. *Le Mariage indissoluble* (épuisé)
5. *Le Sens du Péché et sa perte dans le monde actuel* (épuisé)
6. *L'Eglise et la Bible ; les Sectes* (épuisé)
7. *La Messe, Sacrifice du Christ*
8. *Crise de la Morale*
9. *Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament*
10. *L'Esprit et l'Eglise*
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?* (n° spécial)
12. *Religions et Croyances*
13. *Causes de l'Athéisme*
14. *De l'existence de Dieu*
15. *Jésus, le Sauveur*
16. *Sainte Marie, Mère de Dieu*
17. *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers*
18. *Le salut hors de l'Eglise ?*
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*
20. *Réflexions sur le travail*
21. *Grandes lignes de la morale du Nouveau Testament*

Publiera en 1955 :

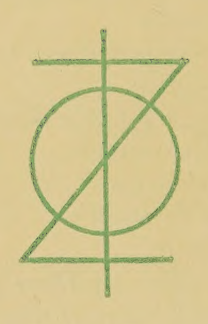
— *Qu'est-ce que la foi?* 1° *Données bibliques*
— *Qu'est-ce que la foi?* 2° *Théologie de la foi*
— *De l'immortalité de l'âme*

Voir, à la deuxième page de la couverture, nos conditions de vente et d'abonnements.

Le Gérant : J. GRAIL, Saint-Alban-Leysse (Savoie)

Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal 1er trimestre 1955



PRIX : **250 fr.**